عبد العزيز ركح

الشرعية الديمقراطية من التعاقد إلى التواصل

هبرماس في مواجهة رولز



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

الشرعية الديمقراطية
من التعاقد إلى التواصل

هبرماس في مواجهة رولز

الشرعية الديمقراطية
من التعاقد إلى التواصل

هبرماس في مواجهة رولز

عبد العزيز ركح



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

ركح، عبد العزيز

الشرعية الديمقراطية من التعاقد إلى التواصل: هبرماس في مواجهة رولز/ عبد العزيز ركح.

327 ص.؛ 24 سم.

يشتمل على ببليوغرافية (ص. 295-307) وفهرس عام.

ISBN 978-614-445-275-2

1. العدالة الاجتماعية. 2. الليبرالية. 3. رولز، جون، 1921-2002 - نظرية العدالة. 4. العدل والسياسة. 5. العدالة. 6. السياسة - نظريات. 7. السياسة - فلسفة. 8. رولز، جون، 1921-2002. 9. هابرماس، يورغن، 1929- 10. الديمقراطية - فلسفة. 11. الأخلاق - فلسفة. أ. العنوان.

320.01

العنوان بالإنكليزية

Democratic Legitimacy from Agreement to Communication: Habermas Facing Rawls

by Abdul Aziz Rakah

الناشر



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

شارع الطرفة - منطقة 70

وادي البنات - ص. ب: 10277 - الظعاين، قطر

هاتف: 00974 40356888

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174

ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان

هاتف: 8 991837 1 00961 فاكس: 00961 1991839

البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org

الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى

بيروت، أيار/ مايو 2019

الإهداء

إلى إلياس وليديا وأميرة

المحتويات

مقدمة

صيغت الحداثة السياسية كما تجلّت في المشروع التحرري للأنوار في تناقض جذري مع التقاليد، وضدّ صور العالم الأسطورية والتيولوجية. فمن خلال استبدال هذه التصورات المعيارية للخير وللمصلحة بالمبدأ الصوري للعقل، يكون ذلك المشروع أكد الطابع الكوني للممارسة القائمة على العقل وانفصالها عن كل شكل من أشكال التجذر القطري أو المحلي، سواء اتخذت طابعًا جغرافيًا أو تاريخيًا أو ثقافيًا. وبتلك الصفة اللامحلية أو ذلك البعد الكوني، اكتسبت الديمقراطية من حيث هي الأنموذج التطبيقي الأمثل لتلك الممارسة، طابعها الإجرائي الذي يرتكز في المقام الأول على آليات التوصل إلى القرار السياسي وسبله أكثر من تركيزه على المحتوى الجوهري للديمقراطية.

على الرغم من ذلك، ينطوي هذا الطابع الإجرائي الكوني على مفارقة ملازمة ذلك النظام، تتمثل على وجه الخصوص في عجزه الظاهر عن إيجاد حلول دائمة لأزماته الطارئة والمتكررة المرتبطة أساسًا ببنيته وبمؤسساته مفضية في أغلب الأحيان إلى ما يمكن وصفه بأزمة تمثيل سياسي ومشاركة ديمقراطية تنبئ بين الحين والآخر بظهور أزمات شرعية تهدد الأنظمة الديمقراطية وتنذر بتصدع النسيج الاجتماعي للدول الوطنية. وتتمظهر تلك الأزمات في صور وأشكال متعددة، تأخذ مرة شكل الضعف الذي تعانيه المجالس التشاورية وعجزها أمام الهيمنة المتنامية للسلطات التنفيذية والهيئات القضائية التي لها تأثير واقعي وفعّال في مسارات اتخاذ القرار، وتبنّي السياسات الاقتصادية والاجتماعية، وتأخذ مرة أخرى شكل العجز عن التعامل مع واقع الاختلاف والتعدد في رؤى العالم

المحايث لتطور المجتمعات المعاصرة، والمختزل في تنوع الأجناس العرقية وتباين المرجعيات الثقافية لشعوب تلك المجتمعات.

يعتبر الشكل الأخير من أشكال الأزمة منعطفًا بارزًا في التفكير السياسي المعاصر، حيث إن هذا الواقع التعددي المحايث للمجتمعات المعاصرة يشكل بالنسبة إلى مفكرين معاصرين كثرٍ مصدرًا رئيسًا لهشاشة الأنظمة الديمقراطية، ولتأكّل مفاهيم المواطنة والولاء نتيجة فشل كل إتيقا عمومية (éthique publique) في التوصل إلى إجماع دائم وتثبيت المجتمعات الديمقراطية، إذ يبدو أن هناك تناقضًا داخليًّا بين التعدد أو الاختلاف المتنامي للسياق الاجتماعي والتجانس الثقافي للسير الحسن للديمقراطية التمثيلية. والمقصود بالإتيقا العمومية هنا وجود اتفاق حول قيمٍ تسمح بشرعنة القواعد الجماعية التي من المفروض أن نخضع لها باعتبارنا مواطنين. كما يبدو أيضًا أن من دون حد أدنى من التجانس الثقافي والولاء العضوي القائم على الاعتقادات والقناعات الإتيقية للمواطنين المتشاركين، تفقد المؤسسات الديمقراطية سلطتها كلّها. لذلك، يصف يورغن هبرماس (Jürgen Habermas) الوضع الراهن وأزمة الإتيقا العمومية في كتابه **القانون والديمقراطية**، بقوله: «إن الذوات التي تشكل العوالم الخصوصية في كل مرة أو الذين يتقاسمون تذاوتيًّا عوالم مشتركة أصبحوا اليوم في أزمة، كما تفقد عمليات الإدماج القصدية المطبقة كلّها من طرف الفاعلين أنفسهم شرعيتها»[1]. إن التعددية القيمية تجعل وجود جماعة سياسية ديمقراطية مستحيلًا، وتنبئ بالعودة إلى الفئوية والانقسام داخل الدائرة العمومية.

لذلك، انطلاقًا من هذا التشخيص الواقعي للتطور السياسي والاجتماعي، تجعل الفلسفة السياسية المعاصرة التفكيرَ في صلاحية الممارسة السياسية وإعادة النظر في البنية الاجتماعية للمجتمعات المعاصرة، مهمة رئيسة لها. بمعنى آخر، تحاول هذه الفلسفة السياسية التفكير في شكل من الإتيقا العمومية يمكنها التعامل بشكل منصف مع المتغيرات الاجتماعية المعاصرة، وتلافي المشكلات

---

(1) Jürgen Habermas, *Droit et démocratie entre faits et normes*, Rainer Rochlitz & Christian Bouchindhomme (trad.), NRF essais (Paris: Gallimard, 1997), pp. 61-62.

التي تطرحها تلك المتغيرات أو الحد من تأثيراتها الجانبية قدر الإمكان. ولعل أبرز النظريات السياسية المعاصرة التي تناولت هذا الواقع بالتحليل المستفيض واقترحت إتيقا عمومية ناجعة تضفي شرعية على الأنظمة الديمقراطية، وتأخذ في الحسبان ضرورة تفعيل الممارسة السياسية بما يتماشى والمبادئ العامة للديمقراطية ولدولة القانون، النظرية الليبرالية التعاقدية كما تجسدت حصرًا في أعمال الفيلسوف الأميركي جون رولز (John Rawls) الفلسفية، خصوصًا كتابيه الرئيسين **نظرية العدالة** و**الليبرالية السياسية**، والنظرية التداولية القائمة على أسس فلسفة التواصل وإتيقا الحوار كما يعرضها الفيلسوف الألماني هبرماس ضمن مشروعه الفلسفي العام.

لئن كان الموضوع الذي تتناوله هاتان النظريتان قديمًا ومجترًا باعتبار أن الفلسفة السياسية القديمة أو الحديثة تزخر بالنظريات الديمقراطية، إلا أن نظريتي هذين الفيلسوفين تتميزان بجدية فائقة وبأصالة فريدة قلّما نجد لها نظيرًا في تاريخ الفلسفة عمومًا، وتاريخ الفكر السياسي خصوصًا، إذ يُعتبر هذان الفيلسوفان بحق من المفكرين القلائل الذين استطاعوا استباق الأزمات الكامنة في الأنظمة الديمقراطية المعاصرة وإبراز أسبابها وتمظهراتها، وأيضًا استشراف مستقبلها، آخذين في الاعتبار أغلبية العوامل المؤثرة فيها، ومركزين على الإجراءات الكفيلة بإضفاء الشرعية اللازمة على مجمل المسار السياسي. فقد حاول رولز، ابتداء من الخمسينيات، إبراز عجز الإتيقا البراغماتية المعتمَدة إلى ذلك الحين في المجتمعات الأنكلوسكسونية على وجه الخصوص كأنموذج مثالي في التنظيم السياسي والاجتماعي والاقتصادي واقتراح أنموذج تنظيمي بديل يجعل فضيلة العدالة مصدرًا لشرعية البناء السياسي والاجتماعي. لذلك، جاء كتابه الأساس **نظرية العدالة**(2) الصادر في عام 1971، تتويجًا لهذا المسعى وذروة إبداعه الفلسفي في هذا المجال.

في الفترة ذاتها، تحديدًا في عام 1973، أصدر هبرماس كتابه المهم **العقل**

---

(2) John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1971).

والشرعية. **مشكلات الشرعنة في الرأسمالية المتقدمة**[3]. وهو الكتاب الذي تناول فيه بالتحليل التجميع الرأسمالي وعلاقته بالتنظيم السياسي والاجتماعي، مبرزًا خصوصًا أن الأنظمة الرأسمالية المتقدمة تنطوي على تناقض داخلي يبرز في شكل أزمات شرعنة متكررة. وكان ذلك بداية لتفكيره المعمق في نظرية عامة في الحق والديمقراطية بدأت معالمها الأساسية ترتسم بداية من الثمانينيات في شكل حوارات مباشرة تارة كما تجلى ذلك في حواره مع نيكلاس لوهمان (Niklas Luhmann) ونظريته النسقية، وغير مباشرة تارة أخرى مثلما حدث مع نظرية رولز في العدالة، ليتوج هذا الجهد النظري بالكتاب **القانون والديمقراطية بين الوقائع والمعايير**[4] الصادر في عام 1993، والذي استطاع أن يوظف فيه المبادئ الأساسية لنظريته التواصلية في مجال الحق والسياسة، مركزًا على آليات النقاش والتواصل كقاعدة لشرعنة الإجراء الديمقراطي.

سنحاول في هذه الدراسة، إذًا، أن نسلّط الضوء بالتحليل والمقارنة على هذين الأنموذجين من الإتيقا العمومية المقترحين كمشاريع شرعنة سياسية للمسار الديمقراطي، والتركيز على وجه الخصوص على العلاقة بينهما من خلال إبراز أوجه اختلافهما وتشابههما، متخذين كمنطلق لنا جملة من الفرضيات التي يسعى هذا البحث إلى إبراز صحتها أو خطئها، ولعل من أهمها الفرضية التي تؤكد أن الخلاف الظاهر بين هذين الأنموذجين، والذي تركز عليه أغلبية الأدبيات المنتشرة حول الفيلسوفين، إن لم نقل كلها، يخفي في العمق تداخلًا وتشابهًا كبيرين، بحيث يمكن القول إنهما أنموذج واحد صيغ بطريقتين مختلفتين نتيجة تباين البيئتين اللتين وضعا فيهما، واختلاف مرجعياتهما التاريخية والثقافية. بناء عليه، سيكون محور البحث هنا هو الإجابة عن الإشكالية الآتية: إلى أي مدى يمكن اعتبار نظريتي رولز وهبرماس في تصور شرعية النظام الديمقراطي متماثلتين؟ أليست الوضعية الأصلية من حيث هي إجراء التبرير الأمثل في نظرية

---

(3) Jürgen Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Edition Suhrkamp 623 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973).

(4) Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992).

العدالة هي نفسها الوضعية المثلى للكلام التي تطرحها الديمقراطية التداولية كأساس لصلاحية القواعد؟

كي يكون في الإمكان إدراك موضوع الدراسة في كليته، كان من الواجب علينا عرض الأجزاء التي تشكّله، أي تناول النظريتين كلًّا منهما على حدة قبل تناول ما يجمعهما وما يفرقهما. لذلك، تتفرع هذه الإشكالية إلى ثلاث مشكلات فرعية، **الأولى**: ما مصدر شرعية النظام السياسي الديمقراطي في نظرية العدالة؟ **الثانية**: ما مصدر الشرعية الديمقراطية في النظرية التداولية عند هبرماس؟ و**الثالثة**: ما هي أوجه الاتفاق وأوجه الاختلاف بين هذين التصورين للشرعية الديمقراطية؟

إذًا، تلك هي الأسئلة التي سنحاول الإجابة عنها في هذه الدراسة، متبعين في ذلك المنهج التحليلي بداية كمنهج ضروري لإبراز نظريتي رولز وهبرماس. وهو تحليل تحاشينا فيه قدر الإمكان النقد المباشر لكلتا النظريتين، إذ لم يكن ذلك من الاهتمامات الأولية لهذه الدراسة، إضافة إلى المنهج المقارن الذي يسمح لنا بتحديد أوجه الاختلاف والاتفاق الرئيسة بين النظريتين، لأن اختيارنا توجه منذ البداية إلى المقارنة الكلاسيكية التي تحدد نقاط الاتفاق والاختلاف والتداخل، وتفترض بالضرورة عرضًا مسهبًا للنظريتين كنقطة انطلاق أساسية، عوض المغامرة بالمقارنة التي تتناول العناصر الأساسية، واضعة نظرية إزاء أخرى، وهي طريقة رغم ميزاتها الإيجابية الكثيرة لا تعكس غرض دراستنا هذه، إذ تفترض هذه الطريقة الانطلاق مباشرة في معالجة ما تتداخل فيه النظريتان. بالتالي، فهي تزهد في عرضهما المستفيض، مفترضة أن القارئ على اطلاع كاف على النظريتين كي تُعرَضا، وهي حال لا تنطبق تمامًا على الواقع العربي الذي لا تزال فيه نظريات سياسية معاصرة كهذه، غريبة عنه. لذلك، وجب عرض بعضها مقابل بعض قبل وضعها.

بالنظر إلى المشكلات المطروحة، جاء تقسيم الدراسة إلى ثلاثة فصول، إضافة إلى مقدمة وخاتمة.

الفصل الأول يحمل عنوان «الديمقراطية الليبرالية التعاقدية عند جون رولز»، ويُفتتح بمدخل تمهيدي يقدم نظرية العدالة عند رولز، ثم يعرض تلك

النظرية باعتبارها غير مباشرة في المجتمع الديمقراطي، ومبرزًا معناها الفلسفي وموضوعها الرئيس قبل أن يتناول إجراء الشرعية المتبع في تلك النظرية وآلية التبرير المعتمدة فيها، منطلقًا من نقد إجراء التبرير المعتمد في المذهب البراغماتي ومركزًا على إجراء العقد الاجتماعي كاستراتيجية أولى لاختيار المبادئ وتبريرها، وذلك في وضعية أصلية وتحت حجاب جهل يضمن حياد المبادئ وكونيتها، ثم يتناول مبدأي العدالة المنبثقين من تلك الوضعية ليبرز بعدها الطابع الديونتولوجي للنظرية من خلال تركيزها على أولوية العادل على الخير والمعقول على العقلاني، لتكتسي بناء على ذلك طابعًا ترنسندنتاليًا يدرجها ضمن تيارات الفلسفة الكانطية الجديدة، ثم يتناول مفهومي الأحكام الموزونة والتوازن التأملي كمرحلة أخيرة من استراتيجية التبرير الأولى التي تتبعها ثانية كانت نتيجة للتعديلات التي ألحقها رولز بنظريته نتيجة وعيه بعجز هذه الأخيرة عن التعامل مع واقع التعددية المميزة المجتمعات الغربية، وهي التعديلات التي ضمنها كتاب **الليبرالية السياسية**[5] الصادر في عام 1993، حيث ينتقل التبرير الأخلاقي من مستوى التفكير الأناني إلى مستوى النقاش، وذلك من خلال الاستعمال العمومي للعقل والاعتماد على إجراء الإجماع بالتقاطع كآلية تأخذ في الحسبان، إضافة إلى مقتضى الإجماع، التعددية الأيديولوجية للمجتمعات المعاصرة، ويصاحب ذلك الانتقال انتقال آخر في الهدف المسطر بداية، إذ يصبح هدف النظرية ليس الحض على تطبيق العدالة بقدر ما هو الحرص على إمكان تطبيق النظرية الفعلي والعمل على استقرارها السياسي. ويختتم هذا الفصل بإبراز دور الدين في الفضاء العمومي وشرعية العصيان المدني.

أما **الفصل الثاني** المعنون «الديمقراطية التداولية عند يورغن هبرماس»، فيفتتح هو الآخر بمدخل تمهيدي يعرض حيثيات الانتقال من نظرية الفعل التواصلي إلى نظرية الحق، ليتناول بعدها كيفية صياغة نظرية الحق وفق مصطلحات الفعل التواصلي، وذلك من خلال الكشف عن الازدواجية المحايثة للحق الحديث باعتباره وسيطًا، وباعتباره مؤسسة من جهة، وتأرجحه من جهة أخرى بين الواقعية

(5) John Rawls, *Political Liberalism*, The John Dewey Essays in Philosophy 4 (New York: Columbia University Press, 1993).

والمعيارية. وبالنظر إلى تحديد المفاهيم والوظائف، تعاد صياغة الحق وفق تصور عقلاني إجرائي يجد تجسيده الأمثل في أنموذج الديمقراطية التداولية كحل ثالث بين المذاهب الجمهورية والليبرالية يستند إلى إتيقا الحوار كاستراتيجية لتبرير القواعد الأخلاقية والقانونية، ولأن هذه الأخيرة (إتيقا الحوار) عاجزة عن تحقيق الحوار الأمثل، فإنها تلجأ إلى مكتسبات فلسفة اللغة المعاصرة، وإلى مبحث التداولية، خصوصًا الذي يمكن بوساطته جعل التفاهم البيني بين الذوات ممكنًا، ومنه مستوى العالم المعيش قابلًا للعقلنة، وهو المبحث الذي يقوم على نظرية أفعال الكلام وعلى الحوار الحجاجي الذي يمكن أن تحققه الوضعية المثلى للكلام التي يحددها مبدآ الحوار والكونية بهدف التوصل إلى إجماع فعلي بعيد من كل إكراه. ولأن الاستعانة بإتيقا الحوار في نظرية الحق هو التأسيس الفلسفي ليس فحسب للقواعد الأخلاقية، بل بالدرجة الأولى للقواعد القانونية الملزمة، فمن الواجب تمييز الحق من الأخلاق وإبراز الاختلاف بينهما، وحاجة كل منهما إلى الآخر ليكون في الإمكان تمييز المبدأ الديمقراطي القانوني من مبدأ الحوار الأخلاقي. يحتاج الحوار الحجاجي إلى فضاء يحصل فيه، وهو ما يتناوله عنصر تشكل الرأي والإرادة السياسية الذي يتناول الفضاء العمومي والمجتمع المدني، ويوضح دور الدين في هذا الفضاء، ليختتم الفصل الثاني كالأول بإبراز شرعية العصيان المدني في الديمقراطية التداولية.

يعرض **الفصل الثالث** المعنون «بين الليبرالية التعاقدية والديمقراطية التداولية»، أوجه الاتفاق وأوجه الاختلاف بين الليبرالية التعاقدية والديمقراطية التداولية. بالتالي، فهو ينقسم إلى مبحثين، يحاول المبحث الأول من جهة إظهار أن النقاش الدائر بين نظريتي رولز وهبرماس هو نقاش عائلي، بناء عليه فإن اختلافهما الظاهر في بعض القضايا لا يعدو أن يكون سوء تفاهم ليس إلّا، يدل على ذلك رفضهما النزعات اللامعرفية أو الشكية في الفلسفة العملية، وتأكيدهما الطابع الموضوعي للقضايا الأخلاقية وإمكان تأسيسها عقلانيًا، وذلك من خلال التركيز على الجانب الإجرائي والطابع الكوني في النظرية الأخلاقية، ما يجعل منهما أنموذجين رائدين في البنائية المعاصرة. ويفسر هذا التشابه بدرجة كبيرة كون النظريتين منتميتين إلى المرجعية الفلسفية العملية نفسها، والمتمثلة في

الديونتولوجيا الكانطية، وكذا بتأثرهما بالمرجعية السيكولوجية نفسها المتمثلة في نظرية التطور الأخلاقي عند لورنس كوهلبرغ (1927-1987) (Lawrence Kohlberg). كما يحاول من جهة أخرى، إبراز التداخل بين النظريتين من خلال تأكيد صفة التداول في نظرية رولز، وصفة العقد في نظرية هبرماس، مبرزًا أن الطابع التأسيسي في الليبرالية التعاقدية ليس تلك التأسيسية التي يدّعيها، وإنما ينم عن تداول ديمقراطي حقيقي محايث للوضعية الأصلية. بناء عليه، فالمونولوجية التي تطبع نظرية العدالة تخفي تذاوتية مستترة، ما يجعل الوضعية الأصلية أشبه بوضعية الحوار المثلى، كما أن الديمقراطية التداولية عند هبرماس ليست تلك الجذرية التي ينادي بها أنصارها بقدر ما هي متوقفة على تراث سياسي قبلي يجعل المسار الديمقراطي مشروعًا متجددًا، ليختتم هذا القسم الأول بإبراز تماثل النظريتين في تنظيرهما للعصيان المدني وتركيزهما على طابعه الرمزي أكثر من إجرائه الفعلي.

أما المبحث الثاني من هذا الفصل فيتناول الاختلاف بين النظريتين، باعتباره تعارضًا حقيقيًا حول تصور شرعية الممارسة السياسية، لذلك فهو يتطرق إلى أصل الاختلاف الراجع إلى تباين الأدوات المنهجية والخلفيات الفلسفية التي ترجع كل منهما إليها، يتبعه عرض للانتقادات التي وجهت إلى نظرية العدالة من الديمقراطية التداولية وردود رولز على ذلك، مركزًا على ثلاث قضايا أساسية هي: دور الفلسفة السياسية بين التصور السياسي والتأسيس الفلسفي، مونولوجية الوضعية الأصلية وأسبقية الحقوق الأساسية على المقتضى الديمقراطي، ما يجعل نظرية العدالة تصنف كنزعة تأسيسية للحقوق ويضعها في تعارض مطلق مع الديمقراطية التداولية، لذلك نلحظ تصورين لدور العقل العمومي ولدور الدين في الفضاء العمومي.

إن اهتمامنا بهذا الموضوع يرجع بدرجة كبيرة إلى راهنية القضايا التي تطرحها نقاشات كهذه، وأثرها في الحياة اليومية للأفراد والجماعات من خلال تناولها مسائلَ تخص الذات والجماعة مباشرة، كأزمة شرعية الأنظمة السياسية ومشاركة المواطنين الفعلية في الحياة السياسية عبر الفضاءات العمومية الرسمية

وغير الرسمية، إضافة إلى أنها تعالج أبرز المشكلات الناتجة من المسار العولمي، مثل تعددية الثقافات في المجتمعات المعاصرة وطريقة تعامل الدول الوطنية التقليدية مع تلك التعددية، وكذا أثر الدين أو العلمانية في الحياة السياسية إلى غير ذلك من القضايا التي لا يزال النقاش دائرًا حولها إلى اليوم حتى في أرقى الأنظمة السياسية المتطورة في العالم.

الفصل الأول

الديمقراطية الليبرالية التعاقدية عند جون رولز

مدخل

من الصعب الإحاطة بحجم النقاشات التي أثارها كتاب الفيلسوف الأميركي جون رولز[1] **نظرية العدالة** (*Theory of Justice*)، فهو يعتبر العمل الفلسفي الأكثر قراءة في القرن العشرين. وإذا كانت فلسفة كانط أو هايدغر أساسية لأي قارئ يريد الاطلاع على الفلسفة القارية (la philosophie continentale)، فإن فلسفة رولز ترسم في العالم الأنكلوسكسوني المعاصر الإطار الذي يجب أن يتطور فيه التفكير الأخلاقي والسياسي. وقد عبّر عن ذلك بصدق الفيلسوف الأميركي روبرت نوزيك (1938-2002) (Robert Nozick) زميل رولز في جامعة هارفرد والممثل

---

(1) ولد جون رولز في عام 1921 في عائلة ميسورة الحال في مدينة بالتيمور بولاية ماريلاند. وهو الابن الثاني من أصل خمسة أبناء، توفي اثنان منهما في صغرهما. تلقى في شبابه تكوينًا مدرسيًّا دينيًّا جيدًا. اختار رولز دراسة الفلسفة عند دخوله جامعة برينستون في عام 1939. وكان يتصف بالمواظبة على العمل وبقوة الذاكرة والالتزام الفكري. وبعد فترة انقطاع عن الدراسة دامت ثلاث سنوات (1943-1946) استدعي خلالها لأداء الخدمة العسكرية، ناقش رولز في عام 1950 أطروحته للدكتوراه التي تحمل عنوان «فحص عناصر المعرفة الأخلاقية: اعتبارات حول أخلاق المزاج مع الإشارة إلى الحكم». وهي الأطروحة التي تناول فيها أغلبية المواضيع التي سيعمل على تطويرها في ما بعد. وتكشف هذه الأطروحة عن اهتمام شبه ديني بالغ منه بالشر وبالظلم، وهو اهتمام سيطبع أعماله الأخلاقية اللاحقة كلّها. تدرّج بعد ذلكَ في المناصبَ التعليمية، فعين أولًا أستاذًا مكلفًا الدروس في قسم الفلسفة في جامعة برينستون مدة سنتين (1950-1952)، لينتدب بعد ذلك مدة سنة (1952-1953) في جامعة أكسفورد، وهي السنة التي يعتبرها الأكثر ثراء في مسيرته العلمية، إذ تعرف خلالها إلى هربرت هارت (1907-1992) (Herbert L. A. Hart)، إزايا برلين (1909-1997) (Isaiah Berlin) وستيوارت هامبشاير (1915-2004) (Stuart Hampshire) وعمل معهم. وعند رجوعه إلى الولايات المتحدة، عين أستاذًا في جامعة كورنل، واستمر في العمل فيها إلى عام 1959، حيث غادرها إلى معهد ماساشوستس للتكنولوجيا (MIT)، لينتهي به المطاف أخيرًا أستاذًا في جامعة هارفرد، وذلك ابتداء من عام 1962 وسيبقى في هذه الأخيرة حتى عام 1991، وهو العام الذي اختار فيه التقاعد مجبرًا بعد تدهور حالته الصحية، ليتفرغ كليًّا للتأليف منذ ذلك الوقت، فنشر في عام 1993 كتاب **الليبرالية السياسية**، ثم كتاب **قانون الشعوب** في عام 1999، وفي العام نفسه **مجموعة أعمال**، ثم كتاب **محاضرات في فلسفة الأخلاق** في عام 2000، وأخيرًا كتاب **العدالة كإنصاف إعادة صياغة** في عام 2001. توفي =

الأبرز للنزعة الليبرالية المتطرفة (Libertarisme)، حيث يقول في معرض حديثه عن نظرية العدالة كإنصاف: «على فلاسفة السياسة من الآن فصاعدًا أن يعملوا في إطار نظرية رولز أو أن يبرروا عزوفهم عن العمل في إطارها»[2].

لنا أن نتساءل عن سر مثل هذا النجاح الذي لم يعرف تاريخ الفلسفة له نظيرًا، إلا في حالات قليلة جدًّا، غير أن الأكيد هو أن نظرية العدالة تدشن منعطفًا بارزًا في الفلسفة الأنكلوسكسونية المعاصرة، فحتى عام 1971 (عام صدور كتاب **نظرية العدالة**)، ظلت هذه الفلسفة الأخيرة تحت وطأة الفكر الفلسفي التحليلي (la philosophie analytique)، غير آبهة إلا بموضوعات المنطق الفلسفي، الإبيستيمولوجيا وفلسفة اللغة، كما بقي التيار النفعي (utilitarisme) المذهب الأخلاقي والسياسي الغالب على الثقافة الأنكلوسكسونية. أما بالنسبة إلى مهمة الفلسفة السياسية التحليلية، فقد اختزلت في التوضيح الميتاإتيقي للمعنى الذي يمكن أن تتضمنه التصورات الأخلاقية ولوضع الأحكام الأخلاقية[3].

من المعروف أن الفلسفة التحليلية كانت سطرت لنفسها منذ غوتلوب فريغه (Gottlob Frege) مهمة التحليل المنطقي للغة، حيث إنها توليها وضعًا ترنسندنتاليًّا. وإذا كان اهتمام الجيل الأول منها منصبًّا أساسًا على دراسة المحور النحوي للغة، فإن اهتمام الجيلين الثاني والثالث ظل يدور حول المحور السيمنطيقي والتداولي البراغماتي - (pragmatique) للغة. في المقابل، تجمع هذه الأجيال الثلاثة على نفي إمكان قيام علم أخلاقي أو خطاب عقلاني حول القيم[4]. وخير دليل على هذا

= رولز في 22 تشرين الثاني/ نوفمبر 2002. لمزيد من الاطلاع على حياة رولز الشخصية، مراحل تطوره الفكري وأبرز أعماله، يرجع على الخصوص إلى: «John Rawls: For the Record,» Interview by Samuel R. Aybar, Joshua D. Harlan & Won J. Lee, *Harvard Review of Philosophy* (Spring 1991), pp. 38-47; Thomas Pogge, *John Rawls: His life and Theory of Justice*, Michelle Kosch (trans.) (Oxford: Oxford University Press, 2007), chapter I: «Biography,» pp. 3-27, and Cyrille Rouge-Pullon, *John Rawls: Vie, œuvres, concepts*, Les Grands théoriciens (Paris: Ellipses, 2003), pp. 5-57.

(2) Robert Nozick, *Anarchie, état et utopie* (Paris: Presses universitaires de France, 2008), p. 288.

(3) Hans-Johann Glock, *Qu'est-ce que la philosophie analytique?*, Frédéric Nef (trad.), Folio. Essais 549 (Paris: Gallimard, 2011), pp. 122-123.

(4) Ibid., p. 341.

الموقف المنكر للأخلاق ما يذكره أحد أبرز ممثلي الفلسفة التحليلية المعاصرة، الفيلسوف الإنكليزي، النمساوي الأصل، لودفيغ فتغنشتاين (1889-1951) (Ludwig Wittgenstein) في كتابه الشهير **رسالة منطقية فلسفية**، حيث يقول: «لا يمكن أن تكون هناك قضايا أخلاقية»[5]، و«الأخلاق لا يمكن أن تعبر عن ذاتها فهي متعالية»[6]. فكل قضية أخلاقية هي قضية بلا معنى في نظره، لأن الأخلاق بالماهية غير قابلة للصياغة، حيث إنها تتموضع ما وراء العالم أو ما وراء حدود الخطاب المنطقي. بالتالي، فهي تختزل في ألعاب اللغة، ولا يمكن العقل أن يؤسسها أو أن يدّعي أن في إمكانه استخلاص ماهيتها.

غير أن مع كتاب رولز **نظرية العدالة** ستعرف الفلسفتين الأخلاقية والسياسية في السياق التحليلي انبعاثًا جديدًا. لقد اقترح رولز عقلانية أخلاقية في ضوء فلسفة كانط، حيث إن «نظرية العدالة هي ربما الجزء الأهم من نظرية الاختيار العقلاني»[7]. حتى إنه سعى أبعد من ذلك إلى بناء هندسة أخلاقية مثلًا أعلى لنظرية العدالة[8] من شأنها أن تعالج المشكلات الحقيقية التي تؤرق الواقع الإنساني، ما يعني أن من الممكن تناول العدالة تناولًا عقلانيًا. وقد اعتبر هذا التطلع انحرافًا عن السياق التحليلي، إذ لم تكن قضايا القيم إلى تلك الفترة موضوعًا لحجاج عقلاني يخص الفلسفة، بل إن هذه القضايا ظلت ثانوية بمعنى أنها متعلقة بتحليل الخطاب الأخلاقي في صلته بالأحكام المعرفية.

أولًا: نظرية العدالة من حيث هي نظرية في المجتمع الديمقراطي

في تقرير مهم يفتتح به جون رولز كتابه **الليبرالية السياسية**، يقول: «إن تطور الفكر الديمقراطي خلال القرون الأخيرة يبين بوضوح أن لا وجود الآن

---

(5) Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Gilles Gaston Granger (trad., préambule et notes), Bibliothèque de philosophie (Paris: Gallimard, 1993), p. 110.

(6) Ibid., p. 110.

(7) John Rawls, *Théorie de la justice*, Catherine Audard (trad.), Empreintes (Paris: Seuil, 1987), p. 43.

(8) Ibid., p. 154.

لأي اتفاق حول الطريقة التي يجب أن تنظم بها المؤسسات الأساسية لديمقراطية دستورية، إذا ما أخذنا في الحسبان أنها يجب أن تحترم الشروط المنصفة للتعاون بين مواطنين أحرار ومتساوين»[9].

يلخص هذا التقرير وحده المهمة التي كانت طوال ثلاثة عقود، الهدف الأول لرولز في كتاباته الفلسفية كلّها بدءًا بمقالاته الأولى في خمسينيات القرن الماضي إلى كتابه الأخير الذي نشر قبل سنة من وفاته، **العدالة كإنصاف إعادة صياغة** (2001). ويتعلق الأمر بالسعي الحثيث إلى إرساء تصور ديمقراطي للمجتمعات المعاصرة يأخذ في الحسبان، إضافة إلى مكتسبات إرث التراث السياسي الكلاسيكي والحديث، مقتضيات التعقيد التنظيمي الذي يميز الواقع السياسي من الاجتماعي والاقتصادي للمجتمعات المعاصرة.

بناء عليه، فإن ما اصطلح على تسميته مشروع نظرية العدالة عند رولز، هو محاولة لوضع الأساس التنظيمي للمجتمع العادل ولديمقراطية مسيرة وفق مبادئ الحق والعدل، وإذا كانت المرجعية الديمقراطية ليست مباشرة في نظرية العدالة، ففي إمكاننا أن نستشف من خلال قراءتنا رولزَ أن ما يسميه المجتمع الحسن التنظيم يقصد به في الدرجة الأولى الديمقراطية الدستورية بالمعنى المعاصر، وفق ما تؤكد ذلك الباحثة الفرنسية كاترين أودار[10]: «إن أحد الأهداف العملية للعدالة كإنصاف - يقول رولز - هو توفير أساس فلسفي وأخلاقي مقبول للمؤسسات الديمقراطية. بالتالي، التوجه إلى طرح السؤال عن كيفية فهم دعاوى الحرية والمساواة. ولإصابة هذا الهدف، ننظر في الثقافة السياسية العمومية لمجتمع ديمقراطي وفي تقاليد التأويل الخاصة بدستوره وقوانينه الأساسية طلبًا

---

(9) John Rawls, *Libéralisme politique*, Catherine Audard (trad.) (Paris: Presses universitaires de France, 1995), p. 28.

(10) Catherine Audard, «Utilitarisme et éthique publique: Le Débat avec Rawls,» *Cités*, vol. 2, no. 10 (2002), p. 56; Bertrand Guillarme, «Rawls, philosophe de l'égalité démocratique,» dans: Alain Renaut (dir), *Histoire de la philosophie politique, T. V, Les philosophies politiques contemporaines*, avec la collab. de Pierre-Henri Tavoillot & Patrick Savidan (Paris: Calmann-Lévy, 1999), p. 309, et Joshua Cohen, «For a Democratic Society,» in: Samuel Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls* (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2003), p. 91.

لأفكار مألوفة معينة يمكن صياغتها في مفهوم للعدالة السياسية»[11]. وبالنظر إلى هذا التوجه، يمكننا القول إن مشروع رولز يندرج ضمن سياق التساؤل الإتيقي، لا التحليل الوضعي بمعنى أنه مشروع نظرية معيارية للعدالة، حيث إنه يقترح بديلًا فعالًا للمذهب النفعي الذي ظل مهيمنًا على طرائق التنظيم السياسي والاجتماعي وآلياته في العالم الأنكلوسكسوني طوال القرن العشرين.

الواقع أنّ رولز لا يتصور نظريته في العدالة كتصور تابع للادعاءات الفلسفية المتعلقة بالحقائق الكونية أو بجوهر الإنسان. إن التصور العمومي للعدالة في الديمقراطية الدستورية يجب أن يكون في نظره مستقلًا قدر الإمكان عن المذاهب الدينية والفلسفية التي هي موضوع جدل، كما يجب على التصور العمومي للعدالة أيضًا أن يكون سياسيًّا لا ميتافيزيقيًّا[12].

إذًا، صاغ رولز نظرية العدالة كإنصاف كتصور سياسي للعدالة، وإن بدا هذا التصور ميالًا إلى أن يكون أخلاقيًّا، حيث إن العدالة في نظريته مصاغة أصلًا للتطبيق على نوع معين من المواضيع هو المؤسسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية لديمقراطية دستورية وفق نظام واحد من التعاون الاجتماعي. ويلح رولز على واقع أن نظريته لا تمثل تطبيق تصور أخلاقي عام على البنية الأساسية للمجتمع كما لو كانت هذه البنية أنموذجًا من بين نماذج أخرى. فمن وجهة النظر هذه، يعتبر رولز نظريته مختلفة عن المذاهب الأخلاقية التقليدية[13]، لأن هذه الأخيرة تعتبر في الأغلب تصورات عامة من هذا النوع ويؤكد أنه لا يمكن أي تصور أخلاقي عام من حيث الممارسة السياسية أن يقدم أساسًا معترفًا به عموميًّا لتصور العدالة في إطار دولة ديمقراطية حديثة. ومنه، فإن مشروع رولز يتلخص في اقتراح تصور نظرية في العدالة صالح لديمقراطية تكون في الوقت نفسه منهجية ومعقولة.

---

(11) جون رولز، **العدالة كإنصاف: إعادة صياغة**، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، مراجعة ربيع شلهوب (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 90-91.

(12) John Rawls, *Justice et démocratie*, Catherine Audard (Intro., prés. et glossaire), C. Audard [et al.] (trad.), La Couleur des idées (Paris: Seuil, 1993), pp. 203-241.

(13) Rawls, *Théorie de la justice*, p. 341.

يعتبر رولز قيمة العدالة الفضيلة الأولى للمجتمعات الحرة[14]، حيث يتموضع في سياق الفكر الليبرالي الجديد. فالعدالة هي الأساس الذي يسمح بتحويل التفضيلات الفردية لأسباب مقنعة تتعالى عن المصلحة الخاصة، إما لأنها تضمن نتائج أفضل للمستقبل، وإما لأنها تتعالى عن الأنانية الفردية الضيقة لمصلحة تصور للجماعة السياسية الحق. ثم إن العدالة هي أساس العقل العمومي على خلاف التضامن أو التعاطف، فوحده التصور العمومي للعدالة يخلق ولاء المواطنين الدائم لمؤسساتهم بطريقة حرة ومستقلة.

إن وظيفة التصور العمومي للعدالة هي إذًا السماح بالانتقال من التعاون المصلحي بين الأفراد أو من الطرح الأناني نحو إرساء إجماع مستقر ودائم، قائم ليس على الهيمنة (الدكتاتورية) أو المصلحة (ديمقراطية الرفاه)، بل على العدالة تماشيًا مع المثل الأعلى الديمقراطي. ولا يمكن إرجاع هذا الاستقرار إلى توافق المصالح فحسب، بل تكمن قاعدته في العقل الإنساني، ذلك أن الديمقراطية عند رولز هي النظام الوحيد الذي يراهن على العقل، إضافة إلى المصلحة. بناء عليه، فإن الذي يجب أن يميز الديمقراطية هو بالأحرى الإجماع السياسي القائم على العقل والحرية لا على الأهواء والمصالح فحسب، ما يجعل النظام الديمقراطي قادرًا على خلق رابطة اجتماعية من نمط جديد أسمى من تلك القائمة على تصور الحياة الحسنة[15].

تؤكد أودار في تحليلها تصورَ العدالة كإنصاف، أن أصالة المقاربة الرولزية تكمن في كونها تجعل من التصور العمومي للعدالة مهمة جميع المواطنين وليس مجموعة مبادئ مفروضة بطريقة سلطوية فحسب. إن العدالة بالنسبة إليه هي نتيجة إجراء يقوّم بوساطته المواطنون بصورة حرة البراهين المؤيدة هذا المبدأ أو ذاك ونوعَ العدالة التوزيعية المتبناة، والأهم من ذلك هو أن هذا الإجراء يتميز بالعمومية، ما يحول دون أي محاولة لفرض المبادئ غير المقبولة[16]. بناء عليه،

---

(14) Ibid., p. 29.

(15) Catherine Audard, *Qu'est-ce que le libéralisme: Ethique, politique, société*, Folio. Essais 524 (Paris: Gallimard, 2009), p. 423.

(16) Ibid., p. 423.

يمكن القول إن أصالته تكمن مقارنة بالمذهب الليبرالي الكلاسيكي في أنه ينظر إلى الأفراد المتشاركين، حيث هم اجتماعيون يخضعون لتأثيرات بنيوية، ولا تحصل هذه التأثيرات بصورة سلبية وإنما بصورة فعالة، واعية وعمومية بحسب رولز.

يعتبر التصور العمومي للعدالة أكثر ملاءمة للديمقراطية من مجرد الإجماع الضمني بشأن الحياة الحسنة، وهو يدمج أكثر من ذلك داخل التفضيلات الفردية (les préférences individuelles) تفضيلات مثلى لسياق اجتماعي عادل أو شبه عادل، وكذا المثل الديمقراطية للحرية والمساواة، إذ تتوقف مشاريع حياة الفرد العقلاني الخاصة في تحقيقها على البحث عن أنسب الوسائل المتاحة، ولكن من حيث هو مواطن أيضًا، فإن له شخصية أخلاقية ومصالح تتجاوز شخصه، هذه المصالح اجتماعية وفق معنى لا نجده في المذهب الليبرالي. بالتالي، تعرف العدالة بالعقلانية الأداتية التي تتوسطها المصالح الاجتماعية، والتي تنسق بين عنصرين متميزين هما العدالة كامتياز متبادل والعدالة كتبادلية وحياد، وهو ما يسميه رولز العقلاني والمعقول[17].

ثانيًا: المعنى الفلسفي لنظرية العدالة

يعتبر المنعطف الذي أحدثته نظرية العدالة في الفلسفة الأنكلوسكسونية المعاصرة إذًا، قفزة نوعية لهذه الأخيرة نحو الانفتاح والتمازج بالتراث الفلسفي لما يسمى الفلسفة القارية، فقد استلهم رولز من هذه الأخيرة مفاهيم وتصورات كثيرة (نظريات العقد، الفلسفة النقدية...) التي بنى عليها، وفق صياغة جديدة، نظريتَه السياسية التي تعتبر بمعنى ما خارج سياق وجودها، لعل هذا ما يفسر أيضًا الصدى الكبير والاهتمام البالغ الذي يبديه الفلاسفة الأوروبيون المعروفون بعزوفهم عن مواضيع الفلسفة التحليلية الكلاسيكية، بفلسفته دون غيره من الفلاسفة الأنكلوأميركيين. وهذا ما يدفع مفكرين كثرًا إلى اعتبار رولز أكثر الفلاسفة الأميركيين تأثرًا بالفلسفة القارية على الإطلاق.

---

(17) Ibid., p. 425.

إن الأمر الأهم الذي يحسب لنظرية العدالة هو إعادة بعث الموضوع الفلسفي القديم الذي هو العدالة وإحياؤه من جديد، ليصبح الموضوع الرئيس في النقاشات الفلسفية المعاصرة بعد أن كاد يمّحي ويختزل في التحليلات الفلسفية التي وضعها أفلاطون وأرسطو وبعض أعلام الفلسفة الحديثة، والأسباب وراء هذا الاختزال ترجع - بحسب ليو ستروس (1899-1973) (Leo Strauss) - من جهة إلى حصر فلسفة القانون والسياسة في دراسة المواضيع المتعلقة بالدولة وبنتائج الممارسات السلطوية على العموم، وإلى مماهاتها مع فلسفة التاريخ[18]، ومن جهة أخرى إلى التأثير الكبير الذي مارسته الوضعوية القانونية في منتصف القرن الماضي على فلسفة الحق عمومًا، والتي كانت ترى أن من غير الممكن دراسة الحق دراسة علمية إلّا إذا وضعنا مسألة العدالة بين قوسين باعتبارها مسألة تندرج ضمن مواضيع ميتافيزيقا القانون لا علم القانون.

إذًا، تندرج محاولة رولز في بعث موضوع العادل ضمن إرادة الحد من هيمنة النزعات الوضعوية وإعادة التأسيس الفلسفي للحق، وذلك من خلال البحث عن طرح منهجي للقاعدة الخالصة والكونية التي يمكن من خلالها إجراء تقويم عقلاني لمؤسسات ولممارسات كل نظام اجتماعي[19]. غير أن الشيء الأهم في هذه المحاولة هو أنها بتعبير رولز ذاته ليست في أي حال نظرية من نظريات ميتافيزيقا الحق[20]، بل نظرية للعدالة الاجتماعية، لأن العدالة لا يمكن أن تطرح

---

(18) فمن جهة، أفرزت نتائج الحربين العالميتين نمطًا معينًا من النظرة الفلسفية في مجالي القانون والسياسة يركز أساسًا على تحليل الممارسات السلطوية وأشكال الحكم، خصوصًا الديمقراطية والتوتاليتارية. لذلك، أصبحت دراسة هذه المواضيع تشكل جوهر الفلسفة السياسية والقانونية، ومن جهة أخرى قضت النزعة التاريخية على كل إمكان لقيام فلسفة للقانون والسياسة من خلال تأكيدها أن الخير هو ما ثبتت صلاحيته تاريخيًا «جاعلة بذلك تاريخ العالم محكمة العالم»، ينظر في هذا الصدد: Alain Renaut & Lukas Sosoe, *Philosophie du droit*, Recherches politiques (Paris: Presses universitaires de France, 1991), pp. 99-107.

(19) Laurent Cournarie & Pascal Dupond, «La Justice: Introduction à la *théorie de la justice* de Rawls,» *Philopsis: Revue numérique*, p. 9, sur: https://bit.ly/2TAfyzm

(20) «In this discussion I shall make some general remarks about how I now understand the conception of justice that I have called «justice as fairness» (...) I do this because it may seem that this conception of justice depends on philosophical claims I should like to avoid, for example, claims to =

بحسبه خارج السياقات والظروف التي تحددها، وهي السياقات والظروف ذاتها التي تجعل تطبيق العدالة ممكنًا وضروريًّا[21].

تُحدد العدالة كلاسيكيًا بأنها إعطاء كل ذي حق حقه، وبتعبير آخر التوزيع العادل للخيرات المتوفرة في المجتمع المنظم، لكن هذا التوزيع العادل لا يتوقف عند الخيرات المادية والوظائف، بل يتعداها إلى توزيع كل ما حققته الحداثة للفرد كالحريات والحقوق الأساسية المكفولة لكل إنسان. بمعنى آخر، يسعى رولز إلى إعادة تأسيس عدالة توزيعية ضمن الإطار الأيديولوجي للفردانية الليبرالية التي أفرزتها الحداثة[22]، لذلك جاء تساؤله الرئيس في مشروعه الفلسفي: ما الشروط التي تجعل نظرية حديثة للعدالة التوزيعية في الإطار الليبرالي، ممكنة؟

تكمن الصعوبة الجوهرية في الإجابة عن هذا السؤال في الطريقة التي يجب بها مفصلة المفهومين الرئيسين لكل نظرية سياسية حديثة: الحرية والمساواة. هاتان القيمتان يمكن وصفهما بأنهما وجها الوعي الحديث بالعدالة، فكلتاهما تدّعي أنها تعرّف وحدها العدالة على أحسن وجه، حيث إن العدالة تقتضي في الوقت ذاته حريات أساسية يطلق عليها اختصارًا الحقوق/ الحريات، ولكن أيضًا حقوق إضافية يطالب بها الأفراد، حيث إنهم أعضاء في المجتمع باسم المساواة في الحظوظ وتكافؤ الفرص[23].

تحاول نظرية العدالة التنسيق بين هاتين القيمتين في إطار نظرية توفيقية تحاور مختلف وجهات النظر المتقاسمة حول هذه القضية، فمن المعروف أن الإجابة عن هذا السؤال مهدت في تاريخ الفلسفة السياسية الحديثة والمعاصرة لظهور تيارين كبيرين يحاول كل منهما أن يولي أحد طرفي القضية أهمية على

---

universal truth, or claims about the essential nature and identity of persons. My aim is to explain why it = does not. (...) Doing this will bring out how and why this conception of justice avoids certain of philosophical and metaphysical claims».

ينظر: John Rawls, «Justice as Fairness: Political not Metaphysical,» *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, no. 3 (Summer 1985), p. 223.

(21) Rawls, *Théorie de la justice*, pp. 159-162.

(22) Cournarie & Dupond, p. 10.

(23) Ibid., p. 11.

حساب الآخر، وهما المذهب الليبرالي والمذهب الاشتراكي، فالأول يولي الحرية الأولوية المطلقة على حساب المساواة، فيما يضحّي الثاني بالحرية تمامًا، ويركز على المساواة كعامل أساس للاندماج الاجتماعي، لذلك ينظر إلى نظرية العدالة كإنصاف على أنها طريق ثالث يتوسط هذين المذهبين، ومحاولة لتجاوز التعارض الكامن بين قيمتي الحرية والمساواة.

1 - مفهوم العدالة كإنصاف

حافظ رولز دائمًا على التسمية الأولى التي أطلقها على نظريته، والتي استعملها في مقالته الأولى الصادرة في عام 1958 تحت عنوان **العدالة كإنصاف**[24]. هذه المقالة التي شرح فيها بإسهاب مفهوم العدالة باعتبارها إنصافًا، فما الذي يقصده بهذا المفهوم؟

تحاول نظرية العدالة إيجاد مبدأ يسمح بالتحكيم بين مختلف المطالب الشرعية المتنافسة للفاعلين الاجتماعيين، وكذا تحديد التوزيع المنصف للخيرات الأولى التي يسعى الأفراد إلى تحقيقها، ومن هذا التحكيم للخير الذي ينظّم الصراعات الممكنة بين الأطراف الاجتماعية، ويقسّم التفاوتات بينها، مبعدًا جميع أشكال الإكراه، تأخذ نظرية العدالة صفة «الإنصاف»[25]. فالإنصاف إذًا، هو جوهر العدالة، يقول رولز: «أريد أن أبيّن أن الفكرة الأساسية في مفهوم العدالة هي الإنصاف، وأرغب في اقتراح تحليل لمفهوم العدالة من وجهة النظر هذه. وكي أوضّح صحة هذا التقرير والتحليل الناتج منه، فإنني سأدافع عن فكرة أن هذا هو بالتحديد مظهر العدالة الذي يعجز المذهب النفعي في صورته الكلاسيكية عن الإحاطة به، والذي هو على العكس من ذلك معبر عنه وإن بطريقة خاطئة من فكرة العقد الاجتماعي»[26].

يشير الإنصاف إلى الإجراء الذي يحقق اتفاق الأطراف حول اختيار مبادئ

---

(24) John Rawls, «Justice as Fairness,» *Philosophical Review*, vol. 67, no. 2 (April 1958), pp. 164-194.

(25) Cournarie & Dupond, p. 14.

(26) Rawls, «Justice as Fairness,», p. 164.

العدالة، ومنه فإن نظرية العدالة موصوفة بالإنصاف، حيث إنها تتصور مبادئ العدالة باعتبارها موضوع اتفاق أصلي بين الأطراف الاجتماعية المتشابهة في وضعها الأصلي المتساوي والمنصف[27]. «فالوضعية الأصلية» - يقول رولز - هي الوضع الثابت (statu quo) الملائم، ولأجل ذلك تعتبر الاتفاقات الأساسية المتوصل إليها في هذه الوضعية الأولى، منصفة. كل هذا يفسر لنا دقة تعبير «العدالة كإنصاف»: «هذا التعبير ينقل فكرة أن مبادئ العدالة ناتجة من اتفاق تام في وضعية أولى هي ذاتها منصفة»[28]. عليه، يمكن القول إن نظرية العدالة كإنصاف هي نظرية الشروط المنصفة التي تجعل الاتفاق الأصلي ممكنًا بشأن مبادئ العدالة التي موضوعها البنية الأساسية للمجتمع.

2- موضوع العدالة: البنية الأساسية للمجتمع

يعتبر رولز الموضوع الرئيس لنظرية العدالة هو البنية الأساسية (la structure de base) للمجتمع. وهي «نظام عمومي من القواعد التي تحدد أشكال العمل التي تقود الناس إلى التعاون بهدف إنتاج أكبر قدر من الخيرات، وتعترف لكل شخص بحقوق على جزء ممّا أُنتِج»[29].

إن المبادئ التي سيتم استخلاصها لا يمكنها أن تنظّم العلاقات بين الأفراد بشكل آلي ومباشر إنما تطبق في الأصل على المؤسسات الأساسية، فعلى عكس نوزيك لا ينطلق رولز من الفرد، بل من فكرة الجماعة[30]. يقول رولز: «موضوع العدالة الأول بالنسبة إلينا هو البنية الأساسية للمجتمع، أو بشكل أدق الطريقة التي توزع بها المؤسسات المهمة الحقوق والواجبات الأساسية، وتحدد توزيع الامتيازات الناتجة من التعاون الاجتماعي»[31].

---

(27) Cournarie & Dupond, p. 15.

(28) Rawls, *Théorie de la justice*, pp. 38-39.

(29) Ibid., p. 116.

(30) Jacques Bidet, *John Rawls et la théorie de la justice*, avec la collab. d'Annie Bidet-Mordrel, Actuel Marx confrontation (Paris: Presses universitaires de France, 1995), p. 14.

(31) Rawls, *Théorie de la justice*, pp. 33, 85.

يجب على البنية الأساسية، بحسب رولز، أن تنظَّم بطريقة تتحول بها إلى نظام تعاون منصف يهدف إلى المصلحة العامة للجماعة. فكيف يتم هذا؟

يتصور رولز الجماعة كنظام عمل مشترك، نظام يجب أن يسعى إلى تحقيق خير كل عضو من أعضائه. إن المجتمع، وفق ما يقول رولز، هو «جماعة مكتفية ذاتيًّا نسبيًّا من الأشخاص الذين يعترفون في علاقاتهم المتبادلة ببعض القواعد المنظمة على أنها واجبة، ويعملون في أغلبية الأحيان بمقتضاها»[32]. وتحدد هذه القواعد نظام التعاون بين الأفراد بهدف تحقيق المصلحة العامة، بذلك يمثل المجتمع مؤسسة تعاون غايتها مصلحة أعضائها المشتركة.

يتضمن نظام التعاون هذا تشابهًا واختلافًا في المصالح، فهناك تشابه، حيث إن التعاون يزيد كم المصالح الإجمالي، ما يزيد مصلحة كل فرد، ولكن هناك أيضًا اختلاف في المصالح، حيث إن كل واحد يرغب في الحصول على الحصة الأكبر من ثمرات التعاون الاجتماعي. لذلك، تقتضي هذه الوضعية من التشابه والاختلاف البحث عن مبادئ للعدالة في التوزيع ووضع طريقة تداولية مفضية إلى اختيار مقبول من الجميع. بذلك، يجد المتشاركون أنفسهم أمام ضرورة اختيار المبادئ التي يجب أن تحدد الحقوق والواجبات الأساسية، وتحديد توزيع الامتيازات الاجتماعية، يقول رولز: «إن الأطراف مدعوة إلى اختيار - من قائمة اختيارات ممكنة - مبادئ العدالة. هذه القائمة من الاختيارات الممكنة منظّمة في العمق بتعارض المنفعة والعدالة كإنصاف اللتين يدخل بينهما عدد من الأشكال المختلفة»[33]. يبحث رولز من خلال الوضعية الأصلية عن القواعد الأساسية للعدالة القادرة على تنظيم نظام تعاون اجتماعي.

يحيل مفهوم البنية الأساسية إلى مفهوم المؤسسة (l'institution)، حيث إن البنية الأساسية هي نظام مؤسسات ينظّم التعاون، لذلك نجد رولز يحددها بقوله إنها نظام عمومي من القواعد التي تحدد الوظائف والوضعيات من خلال الحقوق

(32) Ibid., p. 30.

(33) Ibid., p. 156.

والواجبات والسلطات والحصانات ...إلخ التي ترتبط بهذا النظام[34]. وإذا فهمت المؤسسة على هذا النحو، فهي تفترض اتفاقًا عموميًّا للخضوع لنظام القواعد التي تحددها، لذلك يفترض أن يكون المتشاركون في الاتفاق على دراية كافية بهذه القواعد[35]، ويشكل الكل نظام توقعات متبادلاً بين المتشاركين. لتصبح البنية القاعدية للمجتمع في نظر رولز «تنظيم المؤسسات الاجتماعية الرئيسة في نظام تشارك»[36].

إذًا، يمكن اعتبار المؤسسة الأساس السياسي والاقتصادي للمجتمع الذي تقوم عليه التفاعلات الاجتماعية التي من خلالها يضطر الأفراد إلى خيارات معينة ممّا هو مطروح للتفضيل وأن يواجهوا الإكراهات التي تحدد هذه الخيارات، ومن بين الأمثلة الدالة على هذه المؤسسات يذكر رولز الدفاع عن حرية التفكير، وجود أسواق تنافسية، الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج وكذا الأسرة الأحادية.

إذًا، تبحث النظرية الفلسفية للعدالة عند رولز، شروط البنية الأساسية العادلة، ومنه يمكن القول إن همّ رولز هو توفير شروط إرساء نظام عام من القواعد يمكن من خلاله بناء مجتمع، حيث إنه يتصور المجتمع نظامًا من القواعد، فهو يعتقد أن في إمكانه بناء هذا الأخير انطلاقًا من صياغة هذه القواعد.

3- المجتمع الحسن التنظيم

يوصف المجتمع بأنه حسن التنظيم (la société bien ordonnée) بالنسبة إلى رولز عندما لا يكون منظورًا إليه على أن غايته الأولى هي تحقيق خير الأعضاء المنتمين إليه فحسب، بل عندما يكون محددًا بتصور عمومي للعدالة، بمعنى أن الأمر يتعلق بمجتمع يقبل فيه كل عضو من أعضائه، وأهم من ذلك يعلم أن الأعضاء الآخرين يقبلون أيضًا تصور العدالة ذاته، ومنه مبادئ العدالة السياسية

(34) Ibid., p. 86.

(35) Bidet, p. 12.

(36) Ibid., p. 85.

ذاتها[37]. هذا من جهة، أما من جهة أخرى فـ «تشكل فيه المؤسسات الأساسية للمجتمع (الاجتماعية، السياسية، الاقتصادية ...إلخ) نظام تعاون يفحص التصور المشترك للعدالة، ويملك فيه الأعضاء حسًّا بالعدالة الفعلية، حيث ينظر إلى المؤسسات الرئيسة للمجتمع على أنها عادلة وعملية»[38]. وفي هذه الحال حتى وإن بدت مطالب بعض أعضاء هذا المجتمع مبالغًا فيها مقارنة بمطالب بعضهم الآخر، فإنهم يعترفون ويتبنون رغم ذلك وجهة نظر مشتركة انطلاقًا منها يمكنهم التحكيم بين مطالبهم. ولا يخفي رولز قناعته بأن المجتمعات الموجودة نادرًا ما تكون حسنة التنظيم، لأن مسائل العدالة والظلم مسائل مطروحة للنقاش الدائم بين الأفراد والجماعات. ومن النادر أيضًا، أن يتحقق الاتفاق بين هؤلاء الأفراد حول المبادئ والأسس التي يجب أن تحدد الشروط الأساسية لاجتماعهم ولتعاونهم، لكنه يؤكد في مقابل ذلك أن في إمكاننا أن نقول إن كلًّا منهم يمتلك تصورًا للعدالة الاجتماعية، بمعنى أنهم يدركون جميعًا حاجتهم إلى إرساء نظام متميز من المبادئ، وهم مستعدون أيضًا لتطبيقها والدفاع عنها في الواقع. وهذه المبادئ هي التي تسمح بتحديد الحقوق والواجبات الأساسية وضبط ما يعتقد هؤلاء الأفراد أنه التوزيع العادل والمتوافق للامتيازات ولشروط التعاون الاجتماعي، لذلك يبدو طبيعيًّا اعتبار تصور العدالة، حيث هو تصور خاص ومتميز عن مختلف تصورات العدالة الأخرى، وأيضًا باعتباره معرّفًا بالدور الذي تشترك فيه هذه الجملة من المبادئ ومختلف تصورات العدالة[39].

بهذا الشكل، يسمح المجتمع الحسن التنظيم لرولز بتحديد الشروط والإطارين الاجتماعي والسياسي اللذين يندمج فيهما العادل بالخير. وهذان الإطاران الاجتماعي والسياسي المشكّلان من البنية الأساسية، تحكمهما وتسيّرهما مبادئ العدالة، ويتميز أعضاؤهما برغبة عميقة في العمل وفق هذه المبادئ[40]. ولما

---

(37) رولز، **العدالة كإنصاف**، ص 97.

(38) Emmanuel Picavet, «La Doctrine de Rawls et le pluralisme comme modus vivendi,» *Revue internationale de philosophie*, vol. 237, no. 3 (2006), p. 371.

(39) Rawls, *Théorie de la justice*, p. 31.

(40) Ibid., p. 496.

كانت المؤسسات تتصف بالعدالة وفق هذا التصور، فإنهم يكتسبون معنى العدالة المتوافق مع هذا المجتمع وكذا الرغبة في الدفاع عن هذه المؤسسات.

إذا كنا نعلم أن علاقاتهم في ما بينهم يسودها بالدرجة الأولى وبالضرورة الحذر، حيث إن ميولهم الخاصة تجاه مصالحهم الشخصية تطغى في الأحوال كلّها على اختياراتهم العقلانية، فإنهم يتمتعون في المقابل أيضًا بحس وبوعي عمومي بالعدالة وهذا الأخير هو الذي يجعل تعاونهم ممكنًا ومرغوبًا فيه، أي إن هناك شكلًا من الفهم العمومي لنوع المطالب التي يفضّل أن يطالب بها المواطنون عندما تظهر مسائل العدالة. وهذا الفهم يتضمّن في ذاته فهمًا آخر يتعلق بالأسباب التي تدافع عن هذه المطالب.

إن وجود هذا الفهم المشترك ضروري للتوصل إلى اتفاق حول الطريقة التي يجدر بها تقويم مطالب المواطنين وتحديد أهميتها. تعتبر تلبية هذه المطالب طريقة لتحسين وضعياتهم في منظور العدالة، لكن السؤال المطروح هو كيف يكون هذا الفهم العمومي ممكنًا في سياق المجتمعات الحسنة التنظيم بالنظر إلى تصورات الخير المختلفة - وحتى المتعارضة - التي تتطور فيها؟ إن الإجابة عن هذا السؤال يتضمنها، بحسب رولز، مفهوم الخيرات الأساسية الأولى[41].

4- هدف العدالة: الخيرات الأولى

إن مفهوم الخيرات الأولى[42] (les biens premiers) هو الإجابة عن المشكلة الأخلاقية والعملية التي يطرحها الفهم العمومي المشترك، وهو مفهوم يستند إلى فكرة أن التشابه الجزئي لتصورات الخير كاف لإرساء العدالة السياسية والاجتماعية. فإذا لم يكن الأفراد يتقاسمون تصورًا شموليًّا (فهميًّا) واحدًا للخير،

---

(41) John Rawls, «Unité sociale et biens premiers.» Marc Rüegger (trad.), *Raisons politiques*, vol. 1, no. 33 (2009), pp. 11-12.

(42) مصطلح الخيرات الأولى (les biens premiers) هو المعيار الذي يستعمله المتعاقدون لوصف حالتهم المادية، ويقابله مفهوم المنفعة في المذهب النفعي، ويسمح هذا المعيار بتفادي مشكلة المقارنات البين-شخصية (les comparaisons interpersonnelles) للمنفعة، إذ إن هدف رولز ليس الحياة الحسنة للأفراد، وإنما تحقيق الشروط التي تهيكلها، ما يجعل نظريته توصف بالديونتولوجية (déontologique) كما سيأتي بيانه.

فإنهم في المقابل يتمتعون بالقدرة على تقاسم فكرة الامتياز العقلاني، ولكن بشرط أن يدافعوا عن تصور متماثل لذواتهم باعتبارهم أشخاصًا أحرارًا ومتساوين، هذا من جهة ومن جهة أخرى إن تصوراتهم الفهمية والمقبولة للخير هي في حاجة كي تتطور إلى الخيرات الأولى ذاتها أي الحريات، الإمكانات والحقوق الأساسية ذاتها[43]. يعني هذا القول إن جميع المواطنين يمتلكون مشروع حياة عقلانيًا، وأن هذا الأخير يفترض لتحقيقه نوع الخيرات الأولى ذاته في جميع الأحوال.

من جهة، يقبل المجتمع، أي المواطنين، حيث إنهم يشكلون جسمًا جماعيًا مسؤولية ضمان الحريات الأساسية المتساوية والمساواة المنصفة في الحظوظ، ومنه التوزيع المنصف للخيرات الأولى على جميع الأفراد في إطار هذه البنية، ومن جهة أخرى يقبل هؤلاء المواطنون باعتبارهم أفرادًا مسؤولية تعديل أهدافهم وتطلّعاتهم بالنّظر إلى الوسائل الممنوحة في وضعياتهم الفعلية والممكنة[44]، الأمر الذي يجعل مشاريع حياتهم تتماشى والمبادئ العمومية للعدالة، فهدف نظرية العدالة هو في النهاية تأسيس الحدوسات الأساسية المتعلقة بالعدالة التي هي سائدة في الديمقراطية الليبرالية تأسيسًا عقليًا وبيان كيف يمكنها أن تصبح فعالة في التنظيم الاجتماعي، بالتالي فالأمر يتعلق بنظرية مبادئ العدالة.

تحدد مبادئ العدالة شروط استفادة الأفراد من الخيرات الأساسية الأولى وقواعدها، أي تلك المتعلقة بالبنية الأساسية، وهي إجمالًا حقوق وحريات متعلقة بالمؤسسات السياسية من جهة المداخيل والثروات المترتبة عن البنى الاجتماعية الاقتصادية[45]. يقول رولز: «تحدد هذه المبادئ الحقوق والواجبات الأساسية التي تعينها المؤسسات السياسية والاجتماعية الرئيسة، وتنظم تقسيم الفوائد الناجمة عن التعاون الاجتماعي وتوزيع الأعباء الضرورية للمحافظة عليها»[46].

يعرّف رولز الخيرات الأولى بشكل عام بقوله: «(هي) كل ما يفترض أن

(43) Rawls, «Unité sociale,» p. 12.

(44) Ibid., p. 24.

(45) Guillarme, «Rawls, philosophe de l'égalité,» p. 309.

(46) رولز، **العدالة كإنصاف**، ص 95.

كائنًا عاقلًا يرغب في تحقيقه»[47]. وتتضمن قائمة الخيرات الاجتماعية الأولى التي يضعها رولز في كتابه **نظرية العدالة**، العناصر الآتية: «الحقوق، الحريات والإمكانات المتاحة، المداخيل والثروات»[48]. ويعرفها أيضًا في نصوص لاحقة لنظرية العدالة[49]، بأنها الشروط الاجتماعية الخلفية، ووسائل متعددة الغرض ضرورية في العموم لتشكيل تصور للخير ومتابعته بشكل عقلاني. يمكننا تفصيلها في النقاط الآتية: - الحقوق والحريات الأساسية التي يمكن ضبطها في قائمة. - حرية التنقل وحرية اختيار النشاط من بين الإمكانات المتاحة. - السلطات والامتيازات المتعلقة ببعض الوظائف والمسؤوليات في المؤسسات السياسية والاقتصادية للبنية الأساسية. - المداخيل والثروات. أخيرًا - الأسس الاجتماعية لاحترام الذات[50].

يجب علينا، على الرغم من ذلك، التمييز بين هذه الخيرات الاجتماعية الأولى وخيرات اجتماعية أخرى يمكن وصفها هذه المرة بالخيرات الطبيعية، كالصحة والقوة، الفطنة والذكاء وملكات أخرى تتعلق إما بالجسم أو بالنفس البشرية[51]. وهذه الخيرات الطبيعية لها أثر كبير على الطريقة التي يعمد إليها الأفراد للانتفاع بثمرات تعاونهم الاجتماعي، إلا أن توزيع هذه الخيرات يرجع إلى الطبيعة ومنه إلى الحظ، فقد يكون توزيعها مرضيًا بالنسبة إلى أشخاص وغير مرض بالنسبة إلى آخرين، على الرغم من ذلك لا يمكننا وصف طريقة توزيع هذه الخيرات بأنها عادلة أو ظالمة، إنها ببساطة طريقة توزيع طبيعية وعرضية[52]، ولما كانت هذه الخيرات كذلك فهي بالتالي لا تتمتع بموقع الأهمية في تصور العدالة عند رولز[53].

---

(47) Rawls, *Théorie de la justice*, p. 122.

(48) Ibid., p. 123.

(49) Rawls, «Unité sociale,» p. 24.

(50) Ibid., p 17.

(51) Rawls, *Théorie de la justice*, p. 93.

(52) Ibid., p. 133.

(53) بناء على هذا التمييز، رفض رولز تيار عدالة الاستحقاق القائم على مبدأ العدالة التوزيعية، وهي التي تقتضي منح الأفراد حصصًا غير متساوية، نظرًا إلى استحقاقاتهم المتباينة. فمن العدل بالنسبة =

ثالثًا: اختيار المبادئ
إجراء التبرير في نظرية رولز التعاقدية

تقوم نظرية العدالة إجمالًا على صياغة مبدأين هما مبدآ العدالة، وفق تسمية رولز، وعلى أساس هذين المبدأين تُوَجّه النظرية وتُحدَّد حتى في تطبيقاتها النهائية. ومن أجل بلوغ هذه الغاية، يتبع رولز منهجية خاصة لضمان حيادية هذين المبدأين وعدالتهما، وهي المنهجية التي تقوم على إجراء تبرير عمومي يضع، كنقطة انطلاق، ضرورة التداول الحجاجي بين أفراد موضوعين في وضعية مساواة أولى للتوصل إلى اتخاذ قرار عادل ومنصف. فما خطوات هذه المنهجية؟ وما السبيل إلى تبرير المبادئ العادلة؟

1 - الشرعية والتبرير العقلاني

يفترض مسار شرعنة مؤسسات البنية الأساسية للمجتمع، وفي النتيجة مجمل النظام السياسي بالنسبة إلى رولز، المشاركة الفعالة للمواطنين في مسار الشرعنة. ويمكننا تأكيد، مسايرين في ذلك أودار[54]، أن مسألة الشرعية متوقفة بشكل كلي على الكشف عن مسار تبرير (processus de justification) مقبول ومُرضٍ، حيث إن «صلاحية المعايير مرتبطة بتبريرها»[55]. بناء عليه، يمكننا القول إن مهمة الليبرالية السياسية تنحصر في نظر رولز في ضرورة «الكشف عن شروط إمكان قاعدة عمومية لتبرير القضايا السياسية الأساسية»[56].

تعتبر فكرة التبرير العمومي جوهر المشروع الليبرالي لرولز، لأنها تمنح

= إلى هذا التيار، أن توزع الخيرات بطريقة غير متساوية، وذلك بحسب مواهب الأشخاص وقدراتهم. ينتقد رولز هذا التصور، معتبرًا أن المواهب والقدرات الطبيعية تخضع لتوزيع طبيعي عرضي.

(54) Catherine Audard, «Le Principe de légitimité démocratique et le débat Rawls-Habermas,» dans: Rainer Rochlitz (coord.), *Habermas: L'Usage public de la raison*, Débats philosophiques (Paris: Presses universitaires de France, 2002), p. 109.

(55) Jürgen Habermas, *Droit et démocratie entre faits et normes*, Rainer Rochlitz & Christian Bouchindhomme (trad.), NRF essais (Paris: Gallimard, 1997), p. 20.

(56) Rawls, *Libéralisme politique*, p. 7.

الشرعية السياسية معيارًا متجذرًا بقوة في الاحترام المتبادل بين الأفراد، بشكل يجعل من غير الممكن على المواطنين الذين ينظرون إلى أنفسهم على أنهم أحرار ومتساوون، أن يمارسوا السلطة السياسية إذا لم تكن هذه الممارسة للسلطة السياسية مقبولة من طرف كل فرد في ضوء أسبابه وحججه الخاصة. إن واجب الكياسة (Le devoir de civilité) يفرض في نظر رولز أن يتوقف التبرير العمومي على المنطلقات والأوليات التي نقبلها، والتي نعتقد أن في إمكان الأشخاص الآخرين أيضًا قبولها عقلانيًا[57]. وينتج من ذلك أن التبرير هو فعل احترام نابع من أفراد عقلانيين أو في تعبير رولز يتمتعون بحس للعدالة. في المقابل، يجب تأكيد أن إظهار الاحترام لا يكون له معنى إلا إذا كانت مصالح الأشخاص أو تصوراتهم للخير متعارضة، بمعنى أن ما يجعل التبرير ضروريًا هو التعارض في تصور الخير[58].

إذا كان التبرير ينم عن حس أخلاقي بالغ، فإنه يكشف أيضًا حسًا معرفيًا كبيرًا، أو هو يؤسس بتعبير توماس سكانلون[59] (1940-...) (Thomas Scanlon) للجانب الإبيستيمولوجي للنظرية الأخلاقية، أي القدرة الكبيرة على برهنة صحة الآراء والأفكار، ونجد التعبير الأمثل عن هاتين الخاصيتين في التعريف المعجمي للمصطلح، حيث يُعرّف التبرير بأنه «فعل تأسيس ما قررناه أو قمنا به بالحجة»[60]. بناء عليه، فإن الغرض من هذا الفعل هو «إيقاع التعليق والارتباط بين الواقع والحق، أي ذكر الأسباب التي تبيح الشيء وتُجيزه وتُسوّغه من

---

(57) John Rawls, «L'idée de raison publique reconsidérée,» Dans: John Rawls, *Paix et démocratie: Le Droit des peuples et la raison publique*, Bertrand Guillarme (trad.), Textes à l'appui: Politique et sociétés (Paris: La Découverte, 2006), p. 185, et Speranta Dumitru, «La Raison publique: Une Conception politique et non épistémologique?,» *Archives de philosophie du droit*, vol. 49 (2005), p. 233.

(58) Dimitru, p. 235.

(59) Thomas Scanlon, «Utilitarianism and Contractualism,» in: Amartya Sen & Bernard Williams (eds.), *Utilitarianism and beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), p. 104.

نقلًا عن: Catherine Audard, «Principes de justice et principes du libéralisme: La 'Neutralité' de la théorie de John Rawls,» dans: C. Audard et al., *Individu et justice sociale: Autour de Rawls*, François Terré (préf.), Points. Politique 132 (Paris: Seuil, 1988), p. 162.

(60) Christian Godin, *Dictionnaire de philosophie* (Paris: Fayard: Editions du temps, 2004), p. 708.

الناحيتين المنطقية والأخلاقية»[61]. ومنه، فإن هدفه هو «إقناع الآخرين وحتى أنفسنا بالطابع المعقول للمبادئ التي تستند إليها أحكامنا وقراراتنا[62]. بهذا المعنى، يمكن أن نستعمل مرادفًا لمصطلح التبرير، مصطلح صلاحية المعايير وقبولها.

يقرر رولز أن هناك طرائق عدة في ميدان النظرية الأخلاقية، يمكن الاستناد إليها في تبرير الأفعال والمبادئ والنظريات الأخلاقية بشكل عام. ويمكن التركيز هنا على تصورين للتبرير: التبرير بالحقيقة والتبرير بالتداول أو المشاركة. وقد ساد التصور **الأول** في النظريات العقلانية الكلاسيكية وفي الوضعية المنطقية، ويقتضي التبرير عند هذين التيارين وضع حقيقة تُفرض على كل تفكير عقلي، فبالنسبة إلى التيار الأول يتطلب تبرير المؤسسات الاجتماعية والقانونية إرساء مبادئ أولى صحيحة وواضحة بذاتها ويسمي رولز هذا النوع التبرير الديكارتي؛ أما التيار **الثاني** فالمعيار الأساس للتبرير بالنسبة إليه هو التحقيق التجريبي[63].

يرفض رولز كلتا هاتين المقاربتين للتبرير، على اعتبار أن لا وجود لحقائق أخلاقية ضرورية وواضحة بذاتها بالنسبة إلى المقاربة الأولى، ومنه لا يمكن تصور العدالة أن يُستنتج من مبادئ واضحة بذاتها، أما بالنسبة إلى المقاربة الثانية، والتي يسميها رولز المنهج الطبيعي فهو يرفضها أيضًا باعتبار أنّ، وإن بدت مبادئ طبيعية، فإن من الصعب في المقابل تأكيد أنها حقيقية بالضرورة، ومن الصعب أيضًا تفسير ما نقصده من ذلك[64].

في مقابل ذلك، يقترح رولز مقاربة أخرى لتبرير المبادئ قائمة على الحجاج، بمعنى أنها مقاربة لا تستند إلى الوضوح ولا إلى التحقيق، بل إلى القدرة على البرهنة العقلانية وعلى إقناع الآخر بصلاحية المعايير المقترحة. فبحسب رولز،

---

(61) جميل صليبا، **المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية: الجزء الأول** (بيروت: دار الكتاب اللبناني؛ مكتبة المدرسة، 1982)، ص 237.

(62) Rawls, *Théorie de la justice*, p. 621.

(63) Ibid., p. 619.

(64) Ibid.

يجب النظر إلى مسألة تبرير تصور العدالة باعتبارها مهمة اجتماعية عملية أكثر من كونها مسألة إبيستيمولوجية أو ميتافيزيقية[65]، أي إنه لا يمكن الرجوع إلى معايير سابقة ومستقلة عن العدالة، لأن هذه المعايير لم تعد تأسيسية في الفكر الحديث ما بعد الميتافيزيقي. يجب أن تتجذر هذه المعايير بشكل تام في استقلالية الأفراد الأخلاقية (l'autonomie morale des individus)، والتي هي غير مستقلة عن المسارات السياسية ذاتها ممثلة في البناء الرولزي للوضعية الأصلية[66]، ولكن أيضًا في منهج التوازن التأملي وفكرة العقل العمومي وهي اللحظات الثلاث لمسار التبرير في فلسفة رولز[67] الأولى (**نظرية العدالة**، 1971) والثانية (**الليبرالية السياسية**، 1993) كما سيأتي بيانه.

بهذا الإجراء فحسب، تُمكن شرعنة اختيار المؤسسات الاجتماعية والقانونية، لأنه يمكننا في مداولاتنا الاجتماعية تبرير غاياتنا ووسائلنا على حد سواء، فاختيار مؤسسة دون أخرى يرجع في الأساس إلى أسباب ودوافع ذات طابع عقلاني وليس وفق صيغ تفضيلية أو بالاستناد إلى الأذواق الشخصية فحسب، إذ «لا يكون القرار الجماعي المتعلق بشروط الاجتماع السياسي والمتضمن ممارسة السلطة الإكراهية شرعيًا إلا إذا كان مبررًا لأعضاء الجماعة كافة باعتبارهم معقولين وعقلانيين»[68]. لكن، بأي طريقة يمكننا تبرير اختيار هذه القرارات الجماعية وشرعنته، بالتالي مجمل المؤسسات الاجتماعية والقانونية؟

إن الإجابة عن هذا السؤال تشكل نقطة الحسم في انفصال رولز التدرّجي عن مذهب المنفعة الذي ظل محسوبًا عليه، خصوصًا في مقالة عام 1955 «مفهومان

(65) Rawls, *Justice et démocratie*, p. 213.

(66) Ernest-Marie Mbonda, «Justification des droits de l'homme et neutralité métaphysique chez John Rawls,» *Archives de philosophie*, vol. 72, no. 1 (2009), p. 103.

(67) Thomas Scanlon, «Rawls on justification,» in: Freeman (ed.), *The Cambridge Companion*, p. 139.

(68) Dominique Leydet, «Raison publique, pluralisme et légitimité,» dans: Catherine Audard et al., *Rawls: Politique et métaphysique*, Débats philosophiques (Paris: Presses universitaires de France, 2004), p. 144.

للقواعد»[69] التي يعتبرها الدارسون صياغة معمقة ومكملة المذهبَ النفعي الحديث، وأهم من ذلك شكلت هذه الإجابة أيضًا البدايات الأولى للتفكير في نظرية العدالة كإنصاف انطلاقًا من عام 1958.

سنحاول في ما يأتي التعرض لإجراء التبرير الذي اقترحه رولز في مقالته الأولى الصادرة في عام 1951 «عرض موجز لإجراء القرار في الأخلاق» المستوحاة من رسالته للدكتوراه «فحص عناصر المعرفة الأخلاقية: اعتبارات حول أخلاق المزاج مع الإشارة إلى الحكم»، ثم بسط نقده لإجراء التبرير في المذهب النفعي قبل أن ننهي هذا العنصر بعرض إجراء التبرير في العقد الاجتماعي ممثلًا في الوضعية الأصلية. فما الإجراء الذي اعتمده رولز في تلك المقالة، ولماذا تراجع عنه؟

2- إجراء التبرير في مقالة «عرض موجز لإجراء اتخاذ القرار في الأخلاق»

تبحث فلسفة رولز السياسية عن الإجابة عن أحد أهم أسئلة النظرية الأخلاقية المتعلق بمعرفة المبادئ التي يقبل بها أشخاص أحرار وعقلانيون راغبون في تفضيل مصالحهم الخاصة وموضوعون في وضعية مساواة أولية، لذلك يمكن تأكيد أن هذه المسألة تخترق فلسفته كلها انطلاقًا من مقالته الأولى «عرض موجز لإجراء اتخاذ القرار في الأخلاق»[70] (Outline of a Decision Procedure for Ethics) في عام 1951 وحتى كتاب **الليبرالية السياسية**[71].

كان رولز يعتقد أن في إمكانه أن يتجاوز النقاشات الميتاإتيقية حول موضوعية أو مصادر المعرفة الأخلاقية من خلال الإجابة عن السؤال الآتي: هل هناك إجراء

(69) John Rawls, «Two Concepts of Rules,» *Philosophical Review*, vol. 64, no. 1 (January 1955), pp. 3-32.

(70) John Rawls, «Outline of a Decision Procedure for Ethics,» *Philosophical Review*, vol. 60, no. 2 (April 1951), pp. 177-197.

(71) Jean-Fabien Spitz, «La Justification rationnelle des théories politiques: Le Problème de la justification dans la Théorie de la Justice de John Rawls,» *Hermès, la revue*, vol. 1, no. 1 (1988), p. 95.

قرار معقول لتحديد الطريقة التي نستطيع من خلالها التحكيم بين المصالح المتعارضة[72]؟ بمعنى آخر كيف نحكم عمليًا على معيار أخلاقي أو قرار متخذ على قاعدة معيار أخلاقي أنه يتميز بالصلاحية؟

اقترح رولز إجابة عن هذا السؤال في مقالته الأولى السابقة الذكر، طريقة مستلهمة من أنموذج علمي تنم عن انتمائه في تلك الحقبة من تطوره الفكري، إلى عصر لا يزال وضعويًا في طروحاته الفلسفية والأخلاقية، وتقتضي طريقة رولز هذه البحث عن مبادئ ومعايير وراء أحكام أخلاقية نابعة من مجموعة من القضاة الأكفاء أخلاقيًا ومعرفيًا، والتي من شأنها أن تحقق إجماعًا بينهم.

للوصول إلى هذه النتيجة، يفترض رولز تعيين جماعة من القضاة الأكفاء المعرّفين بجملة من الصفات المحددة التي من شأنها أن تضفي صدقية على قراراتهم[73]. يحدد رولز هذه الصفات في النقاط الآتية:

- على القاضي أن يكون متمتعًا بدرجة معينة من الذكاء توصف بالعادية.

- أن يكون مطلعًا على الأشياء المتعلقة بالعالم وبالوقائع الجزئية الخاصة بالمواضيع المدروسة.

- يجب أن يكون ذا مزاج معقول.

- يجب أن يكون عارفًا بالمصالح المتعارضة القائمة على العاطفة[74].

فوق ذلك، وكي تكون قرارات هؤلاء القضاة مبررة، فإنه يجب في أي حال عدم الرجوع فيها، كما يجب أن تكون هذه القرارات هي نفسها التي تصدر عن قضاة أكفاء موضوعين في ظروف التحكيم نفسها التي وضع فيها هؤلاء[75]. على الرغم من ذلك، اكتشف رولز بسرعة نقائص هذه الطريقة وعيوبها، ورآها مبهمة وغير قابلة للتطبيق الفعلي، إذ من الصعب توفير شروط اللامبالاة، ومن المحتمل

(72) Rawls, «Outline of a Decision Procedure for Ethics,» p. 177.

(73) Ibid., p. 178.

(74) Ibid., pp. 178-179.

(75) Ibid., p. 181.

أن يتأثر القاضي وكذا مصالحه الشخصية بالأحكام الصادرة عنه[76]. لذلك، سعى رولز في هذه الفترة إلى تكوين تصور آخر للتبرير، وكانت فكرته تدور حول إمكان الوصول إلى تخصيص وضعية اختيار يكون الأفراد مدعوين إلى التقرير حول مبادئ عدالة، واختيار بعض منها على حساب بعضها الآخر، بحيث لا تؤثر الاعتبارات المتعلقة بمصالحهم الشخصية في اختياراتهم العقلانية، ففي هذه الحال ستكون المبادئ المختارة مبررة.

لتلافي الصعوبات التي قد تواجه طريقته هذه، لجأ رولز في مقالته **العدالة كإنصاف**[77] الصادرة في عام 1958 إلى مفهوم العقد الاجتماعي (le contrat social)، وهو المفهوم الذي استلهمه من نظريات العقد الاجتماعي الحديثة كما هي معروضة عند جون لوك (1632-1704) (John Locke)، جان جاك روسو (1712-1778) (Jean Jacques Rousseau) وإيمانويل كانط[78] (1724-1804) (Emmanuel Kant)، ولكن أيضًا مع اختلاف ظاهر مع هذه النظريات، وكان هذا الانتقال النوعي في تصور العدالة بداية الانفصال والقطيعة مع التيار النفعي بشكل عام، بل يمكن القول إن ترسيم هذا الانتقال لم يكن ممكنًا من دون المرور بنقد المذهب النفعي، ولإجراء التبرير المعتمد فيه، فكيف تم ذلك؟

(76) Spitz, p. 96.

(77) Rawls, «Justice as Fairness,» pp. 169-170.

(78) لا يذكر رولز توماس هوبز (1588-1679) (Thomas Hobbes) على الرغم من أنه من أوائل من نظروا إلى فكرة العقد الاجتماعي، ويبرر هذا الغياب بقوله: «على الرغم من الأهمية التي يكتسيها كتاب **اللوياثان** لهوبز، إلا أنه يطرح مشكلات خاصة (Rawls, *Théorie de la justice*. p.79.) من دون تحديد نوع هذه المشكلات بدقة. على الرغم من ذلك، يُمكن الإشارة إيجازًا إلى أن الخلاف بين تصور العقد عند هوبز ورولز يكمن أساسًا في نظرة كليهما إلى حرية الفرد، فحيث يرى هوبز أن العقد هو تنازل مطلق عن الحرية في مقابل توفير الأمن، يعتقد رولز أن قدرة التشريع الذاتي المحايثة للعقل البشري الذي يدخل العقد غير قابلة للاستلاب، لأنه على هذه الأخيرة يتأسس مفهوم الحرية المتساوية للجميع التي ينبني عليها العقد الاجتماعي وهي الفكرة نفسها التي اعترض فيها كانط على تصور العقد عند هوبز، ينظر في هذا الصدد: Thomas Hobbes, *Léviathan ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, Gérard Mairet (trad.), Folio. Essais 375 (Paris: Gallimard, 2000), pp. 336-353; Emmanuel Kant, *Théorie et pratique; D'un prétendu droit de mentir par humanité; La fin de toutes choses: et autres textes*, Françoise Proust (introd., trad., notes, bibliogr. et chronologie), GF 689 (Paris: Garnier-Flammarion, 1994), pp. 81-82, et Véronique Munoz-Dardé, *La Justice sociale: Le Libéralisme égalitaire de John Rawls* (Paris: Armand Colin, 2005), pp. 54-57.

3- نقد إجراء التبرير في المذهب النفعي

من المعروف أن التيار النفعي (Utilitarisme)، ظل فترة طويلة الفلسفة الطاغية على المذهب الليبرالي الحديث في ما يتعلق بالتنظيمين السياسي والاجتماعي، فقد منحت الفلسفة النفعية هذا المذهبَ الأخيرَ المعيار الأخلاقي الأوحد للعمل السياسي العقلاني، حيث إنها تعتبر الحكومة الديمقراطية شرعية إذا كانت تسعى إلى تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس بحسب تعبير جيرِمي بنثام (1748-1832) (Jeremy Bentham). وإضافة إلى ذلك، ظل هذا المذهب لهذا السبب الأيديولوجيا الرسمية لدى علماء اقتصاد الحياة الحسنة الذين نظروا إلى دولة الرعاية.

يكرر رولز في غير موضع من كتابه **نظرية العدالة** أن هدفه هو اقتراح بديل للمذهب النفعي السائد في الفلسفة الأميركية، ففي المقدمة نجده يقرر أن «الطريقة الأحسن لشرح الهدف من هذا الكتاب هي ربما الآتية: إن المذهب النفعي في شكل أو في آخر، كان النظرية المنهجية السائدة في الفلسفة الأخلاقية الحديثة في الأقل لجزء منها. ومن بين أسباب ذلك أنه تم تبنيه على خطى كُتّاب لامعين صاغوا مذهبًا كبيرًا من حيث اتساعه وتشابكه. إننا نميل إلى تناسي أن الفلاسفة النفعيين الكبار ديفيد هيوم (1711-1776) (David Hume)، آدم سميث (1723-1790) (Adam Smith)، بنثام وجون ستيوارت مِل (1806-1873) (John Stuart Mill) كانوا منظري مجتمع واقتصاديين من الطراز الأول، وأن النظرية الأخلاقية التي صاغوها كان هدفها تشكيل تصور شمولي. إلا أن انتقاداتهم في المقابل تبنت وجهة نظر ضيقة، لقد لاحظوا غموض مبدأ المنفعة وكذا الاختلافات الظاهرة بين عدد من نتائجها مع إحساساتنا الأخلاقية، غير أنني أعتقد أنهم لم يفلحوا في وضع تصور أخلاقي منهجي وقابل للتطبيق، والنتيجة هي أننا مجبرون في الأغلب وفق ما يبدو، على الاختيار بين المذهب النفعي والمذهب الحدساني، وفي أغلب الأحيان نفرض الحدود والضوابط التي تفرضها إكراهات المذهب الحدساني»[79].

(79) Rawls, *Théorie de la justice*, Préface, pp. 19-20.

تدّعي النفعية أن مبدأ المنفعة هو المبدأ الأخلاقي الوحيد الفعال في اختيار العادل، في حين تؤكد المذاهب الحدسانية[80] (les doctrines intuitionnistes) وجود تعددية مبادئ أولى متعارضة ومتناقضة أيضًا، يمكن الموازنة بينها عندما تتاح الفرصة من دون أن يكون لنا معيار من مستوى عال لترتيب المبادئ وتأسيس الحكم. إن المذهب الحدساني عند رولز هو الأقرب بلا شك إلى حدوسنا الأخلاقية العميقة غير أنه غير بنائي كما هو المذهب النفعي، فهو لا يسمح بتصور نظرية للقواعد الأساسية لعمل المؤسسات الاجتماعية. بناء عليه، كان من الواجب تبني الثقافة السياسية الليبرالية شكلًا من النفعية التي يكتنفها شيء من الحدسانية[81].

بهذا الشكل، ساد المذهب النفعي، أي لعدم وجود نظرية بديلة متناسقة وقوية. لذلك، كان من الواجب على نظرية «العدالة كإنصاف» أن تكوّن هذا التصور المنهجي والبديل للمذهب النفعي. فعلى الرغم من قوته الجذابة يعاني المذهب النفعي عجزًا لا يمكن تجاوزه بالنسبة إلى رولز، وهو يشير إلى ذلك في مقدمة الترجمة الفرنسية لـ **نظرية العدالة**، حيث يقول: «السبب الرئيس (وراء صياغة نظرية العدالة) كان في نظري عجز المذهب النفعي كقاعدة مؤسسات لديمقراطية دستورية كما هي موجودة في الغرب. ولا أعتقد خصوصًا أن المذهب النفعي في إمكانه تقديم تحليل مُرضٍ للحقوق والحريات الأساسية للمواطنين باعتبارهم أحرارًا ومتساوين، وهو مقتضى ذو أولوية لتحليل المؤسسات الديمقراطية رغم ذلك. عند ذلك، ظهرت لي فكرة العقد الاجتماعي، ولكن في صيغة أكثر عمومية وأكثر تجريدًا من خلال فكرة الوضعية الأصلية على أنها الحل. إن الهدف **الأول** لنظرية العدالة كإنصاف، كان تقديم تحليل مقنع للحقوق والحريات الأساسية وكذا

---

(80) المذهب الحدساني، وفق ما يعرّفه رولز، هو الذي يدعي أننا نملك مبادئ وقيمًا متعددة، وأنه ليست هناك قاعدة أخرى للتحكيم بين تعارض وصراع المبادئ إلا الحدس. ويأخذ عليه رولز ابتعاده من التأسيس العقلاني للتفضيلات القيمية، إذ كثيرًا ما تتعارض الحدوسات وتتناقض في ما بينها، فاحترام الحرية على سبيل المثل هو تفضيل حدسي قد يتناقض مع تطبيق المساواة، هنا نجد أنفسنا عاجزين عن التفضيل الأمثل ومنه على صياغة تصور حقيقي للعدالة، أي وضع قواعد أساسية ثابتة للتحكيم بين القيم والمبادئ، ينظر: Ibid., pp. 59-66.

(81) Ibid., p. 62.

لأولويتها. الهدف **الثاني** كان إكمال هذا التحليل بتصور للمساواة الديمقراطية، الأمر الذي قادني إلى مبدأ المساواة العادلة في الحظوظ وإلى مبدأ الفرق»[82].

نستشف من هذا أن نقد رولز المذهبَ النفعي يندرج ضمن مشروع متشابك هو بناء تصور فلسفي مناسب لديمقراطية دستورية. وإذا كانت نظرية العدالة بنائية مثلها مثل المذهب النفعي، فإن نقد هذا الأخير قائم على قناعة عميقة تتمثل في أن الثقافة الديمقراطية تحمل في ذاتها مقتضى أساسيًا نحو الحريات والحقوق الأساسية للمواطنين، وأن هذا المقتضى ذو أولوية مطلقة، وهو يعبر عن المعنى الذي نوليه للعدالة، غير أن المذهب النفعي يجد نفسه عاجزًا عن تبرير هذا المقتضى، بمعنى آخر أن المذهب النفعي مهما كانت قوته وبنائيته فهو يتعارض مع الوعي الحديث بالعدالة أو مع أفكار أساسية متضمنة في الثقافة السياسية العمومية لمجتمع ديمقراطي[83].

يثير النقاش الأنكلوسكسوني الذي أثاره رولز في السبعينيات مع المذهب النفعي، نقاطًا كثيرة مهمة حيث يتخذ وجهتين مختلفتين، فمن جهة يرفض رولز المذهب النفعي باعتباره فلسفة أخلاقية ويؤكد من جهة أخرى أن هذا المذهب لا يمكنه أن يكون مقبولًا كإتيقا عمومية للديمقراطية، ففي نظام ديمقراطي تستند النقاشات السياسية دائمًا إلى إجراء التبرير ليس العقلي فحسب، بل أيضًا الإتيقي للقرارات النابعة من السلطة، وكذا للمؤسسات والممارسات السياسية. ولا يقتضي هذا التبرير أساسًا دينيًا مشتركًا، أو رؤية للخير، متقاسمة بين الأفراد مثلما كانت الحال في المجتمعات قبل الحديثة، بل إلى إتيقا عمومية مهمتها مناقشة المبادئ والمعايير وتبريرها، الأسباب والنتائج التي تضمن مسارًا حسنًا لشرعنة الممارسات والقرارات السياسية وإرساء إجماع واسع، انطلاقًا من النقاش العمومي، وذلك على الرغم من تعدد آفاق الفهم وعدم توافق أنساق القيم والمعتقدات السائدة لدى أفراد المجتمع السياسي[84].

---

(82) Ibid., p. 10.

(83) Rawls, *Libéralisme politique*, pp. 32-38.

(84) Audard, «Utilitarisme et éthique publique,» pp. 49-50.

من المعروف أن المذهب النفعي بصيغتيه الكلاسيكية والمعاصرة، يؤكد أن المعيار نفسه يمكن أن يكون صالحًا لقياس العمل الفردي ومنه لتبريره وكذا القرار الجماعي، وهذا المعيار هو كما نعلم معيار المنفعة أو النتائج المترتبة عن الفعل السياسي الفردي أو الجماعي لأكبر قدر ممكن من الناس. بالتالي، فالفرد في حياته الخاصة ورجل السياسة في قراراته الجماعية مسؤولان بالطريقة نفسها، فهما يبرران ما يفعلانه ليس بالرجوع إلى اعتقادات أو قناعات أو إلى قيم يمكن أن تكون حقيقية أو خيرة في ذاتها، بل من خلال برهنة أن النتائج الملاحظة للفعل إيجابية للأشخاص المعنيين[85]. وفق هذا المعنى، يبدو المذهب النفعي ملائمًا للديمقراطية المعاصرة وللنقاش العمومي الذي يميزها لأنه يركز التبرير لا على معتقدات خارجة عن الفعل، بل على النتائج المترتبة عن هذا الفعل.

على الرغم من ذلك، ينتقد رولز، وفق ما ترى أودار «نوع العقل الذي يفضله المذهب النفعي»[86]، بمعنى آخر أن النقد الذي يوجهه رولز إلى المذهب النفعي يتعلق خصوصًا بعدم قدرته على أداء دور الإتيقا العمومية التي تتلاءم والشروط المعاصرة للديمقراطية، والتي من واجبها ضمان قاعدة للإجماع السياسي بين مواطني الديمقراطية التعددية، كما ينتقد أيضًا تصور العقل الذي يوليه هذا المذهب أهمية.

إن إتيقا المذهب النفعي العمومية لا تضطلع، بحسب رولز، بدورها بشكل سليم، حيث إنها لا تضمن الحقوق الأساسية للشخص بقدر ما تضحي بها وبحقوق الأقلية عمومًا إذا كانت هذه التضحية سترفع الخير العام إلى أقصى مداه. بالتالي، فهي ليست شمولية ولا أخلاقية ولا يمكنها أن تكون عمومية لأنها غالبًا ما تصدم قناعات الحس المشترك التي تنزع إلى تأكيد قيمة مبادئ وقناعات في ذاتها

---

(85) للاطلاع أكثر على علاقة المذهب النفعي بالعدالة، يُنظر: John Stuart Mill, *L'Utilitarisme*, P. L. Lemonnier (trad.), 2ème éd. revue (Paris: Felix Alcan, 1889), pp. 79-126.

وأيضًا: ستيفين ديلو، التفكير السياسي: **النظرية السياسية والمجتمع المدني**، ترجمة ربيع وهبة، مراجعة علا أبو زيد، المشروع القومي للترجمة 467 (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2003)، الفصل الحادي عشر، ص 286.

(86) Audard, «Utilitarisme et éthique publique,» p. 50.

أي بعيدًا من نتائجها على الفرد أو الجماعة، كما أن هذه الإتيقا تشرع في السقوط في ديمقراطية السوق، وذلك بتفضيلها امتيازات الأغلبية الناخبة[87].

4- إجراء التبرير في «نظرية العدالة»: العقد الاجتماعي

إذا كان المذهب النفعي عاجزًا عن تبرير أولوية مقتضى الحقوق/ الحريات، فما هو المنهج أو الأداة النقدية التي تسمح بتجاوز هذا المذهب انطلاقًا من قناعة أولوية الحقوق/ الحريات المتضمنة في الثقافة الديمقراطية؟

يحدد رولز هذا المنهج أو تلك الأداة النقدية في مقدمة كتاب **نظرية العدالة** بقوله: «لقد حاولت تعميم النظرية التقليدية للعقد الاجتماعي ورفعها كما نجدها عند لوك، روسو وكانط، إلى أعلى درجة من التجريد (...)، فهذه النظرية تبدو على الخصوص أنها تقدم كحل بديل تحليلًا منهجيًا للعدالة أفضل في نظري من التقليد النفعي السائد رغم ذلك. (...) أعتقد أن تصور العقد هو الأقرب من بين التصورات التقليدية كلّها إلى أحكامنا الموزونة حول العدالة، كما أنه يشكل الأساس الأخلاقي الأكثر ملاءمة لمجتمع ديمقراطي»[88].

على ذلك، فإن التوجه العام لفلسفة رولز ليس بالأصيل، حيث إنه يعيد الفلسفة التعاقدية التي سادت في القرن الثامن عشر، غير أن ما هو جديد فيها هو طريقة استعمال رولز هذه النظريةَ، يظهر ذلك جليًا عند إبراز أوجه الاختلاف بين نظريات العقد الكلاسيكية ونظرية العدالة كإنصاف، لكن يمكن أن نرى كيف أن تقليد العقد الذي هو وسيلة للوقوف في وجه المذهب النفعي، هو في الوقت نفسه متطابق مع حدوسنا للعدالة وعاجز عن وضع تصور شمولي للعدالة، لأنه يتطلب أن يمنهج وأن يرفع إلى درجة أعلى من التجريد مبادئ العدالة التي يتضمنها، بمعنى آخر من خلال منهجة نظرية العقد، فإن نظرية العدالة كإنصاف تمنهج بدورها وتوضح أفكارًا وحدوسات العادل، بالتالي لدينا من جهة المذهب النفعي ومن جهة أخرى مجموع حدوساتنا الموزونة للعادل ولنظرية العقد التي تحاول

(87) Ibid., p. 50.

(88) Rawls, *Théorie de la justice*, p. 20.

نظرية العدالة كإنصاف مفصلتها وموازنتها. إن نظرية العدالة هي إحدى نظريات العقد المختلفة، إلا أن تأويلها الوضعيةَ الأصليةَ يقود إلى تصور يمثل أحكامنا الموزونة في توازن تأملي(89).

يمكننا تمثيل التدرج المرحلي لطريقة رولز في صياغة النظرية على النحو الآتي: انطلاقًا من الوعي بالعدالة الخاص بالثقافة الديمقراطية وبتحديد الأفكار الحدسية التي تجد نفسها متضمنة فيها، يتوصل رولز إلى صياغة مبدأين يلخصان مجمل هذه الأفكار الأساسية في تصور متناسق. يتضمن مبدآ العدالة هذان نوعين من المبادئ: المبادئ التي تطبق على المؤسسات وهي الخاصة بالبنية الأساسية للمجتمع، والمبادئ التي تطبق على الأفراد، والتي ترسي واجبات الأشخاص إزاء المؤسسات السياسية وإزاء بعضهم بعضًا(90).

يرجع رولز إلى نظرية العقد من خلال التجربة التجريدية التي تمثلها الوضعية الأصلية، ولإجراء الحياد فيها الممثل في حجاب الجهل، والتي تبيّن أسبقية مبدأي العدالة عن أي تصور آخر للعدالة الاجتماعية، خصوصًا المذهب النفعي. ثم يبين رولز النتائج التي يجب استخلاصها من هذا الجهد النظري لصياغة المؤسسات السياسية والاقتصادية التي تجعل مجتمعًا منظمًا بهذا الشكل مستقرًا.

يعتقد رولز أن العقد الاجتماعي هو الصيغة الأنسب لنظرية العدالة الاجتماعية، فمصطلح العقد يوحي بأن أشخاصًا أو جماعات مختلفة مرتبطًا بعضهم ببعض في سعيهم الحثيث إلى التوزيع المناسب للامتيازات والخيرات المتوفرة نتيجة التعاون الاجتماعي، وأن هذا التعاون يجب أن يتم وفق مبادئ تكون مقبولة من الجميع.

إذًا، من الضروري أن تكون المبادئ التي ستطبق على البنية الأساسية للمجتمع إذا ما سعت إلى أن تكون صالحة، موضوعًا لاتفاق أو لعقد يبرم بين

(89) Ibid., p. 154.

(90) Michael Sandel, *Le Libéralisme et les limites de la justice*, Jean-Fabien Spitz (trad.), La Couleur des idées (Paris: Seuil, 1999), p. 168.

أعضاء المجتمع. ومن العدل مطالبة الأشخاص الخضوع للإجراء وللمؤسسات فحسب، إذا كان هؤلاء أطرافًا في هذا العقد يتمتعون بالحرية وبالمساواة.

أ- نقد نظريات العقد الكلاسيكية

يُعتبَر رولز سليل نظريات العقد الاجتماعي، حيث إنه يرى أن المبادئ التي من الواجب أن تُسيّر المجتمع يجب أن تكون محل اتفاق أصلي في وضعية أولية معرَّفة بطريقة مناسبة، وهذه المبادئ هي تلك التي يختارها أشخاص عقلانيون موضوعون في وضعية مساواة من أجل إرساء أسس تعاونهم[91]، وهو بتأكيده هذا يستبعد فكرة القانون الطبيعي والمتعالي، وكذا المبدأ الميتافيزيقي أو الديني الذي يفترض أن يكون أساسًا للتنظيم الاجتماعي، «إن رولز - يقول جاك بيديه (Jacques Bidet) - يستبدل مبدأ القانون الطبيعي بمبدأ إمكان قيام اتفاق شمولي»[92]. بهذا المعنى، فهو يندرج في خط نظريات العقد الاجتماعي.

غير أن وصف نظرية رولز بالتعاقدية لا يعني أنها صورة مماثلة لنظريات العقد الكلاسيكية، فهناك اختلافات كثيرة بينهما لعل من أهمها أن المشاركين في الوضعية الأصلية لا يتعاقدون بهدف الخضوع لجسم سياسي معين ولا لقبول دستور معطى أو رفضه. إن ما يقبل عليه المتعاقدون في العقد الاجتماعي الذي ينظّر له رولز هو الاعتراف بمبادئ متعلقة بممارساتهم الجماعية، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، إذا كانت الوضعية الأصلية عند رولز تشابه فكرة الحالة الطبيعية في نظريات العقد الكلاسيكية، فإنها تختلف عنها على الرغم من ذلك، لأن رولز يعتبر أن حالة الطبيعة كما تُتصور تقليديًا لا تعكس حقيقة وضعية مساواة أولى[93]. بالتالي، يصبح الإجراء التقليدي للحالة الطبيعية غير عادل لأن هناك أفرادًا يمتلكون قدرات (كفاءات طبيعية، قوة جسدية) ووضعيات تفاوض (موارد مالية، سلطة) أحسن وأفضل من آخرين، تمكّنهم من إبداء قوة أكبر في فرض نوع

(91) Rawls, *Théorie de la justice*, pp. 151-152.

(92) Bidet, p. 39.

(93) Rawls, *Théorie de la justice*, p. 11.

الاتفاق الذي يخدم مصلحتهم بينما يكون الأقل قوة والأقل حظًا مضطرًا إلى تقديم تنازلات[94].

الأهم من ذلك كله هو أن رولز يرفض طريقة الانتقال من القانون الطبيعي إلى القانون الوضعي، ذلك أن نظريات العقد الكلاسيكية تولي القانون الطبيعي الذي تربطه بالحالة الطبيعية، وضعًا خاصًا، ما يجعل طرحها في نظر رولز غير خال من خلفيات ميتافيزيقية، فمنظرو العقد الاجتماعي الكلاسيكيون كافة يبقون على فكرة القانون الطبيعي في الحالة المدنية، ويولونها سلطة متعالية ومطلقة[95]. عليه، لا تكون القوانين الوضعية إلا التعبير القانوني والسياسي للقوانين الطبيعية، يقول لوك: «إن مقتضيات قوانين الطبيعة لا تختفي في المجتمع، بل تصبح على العكس من ذلك، أكثر قوة في حالات عدة... بهذا، تستمر قوانين الطبيعة كقواعد أبدية لجميع الناس»[96]. نجد هذا عند روسو أيضًا الذي يقرّ بأنه لا يجوز للعقد الاجتماعي أن يمس قوانين الطبيعة. ولا يشذ عن هذا التحليل من فلاسفة العقد إلا كانط الذي يعتبر العقد تعبيرًا عن السلطة التي يؤسسها العقل النظري العملي، بحيث لا تستند شرعيته (العقد) وصلاحيته وصفته كأمر قطعي، إلا على هذه السلطة العقلية المتعالية، لا على القوانين الطبيعية أو الإلهية[97].

يحاول رولز الذي لا يخفي انتماءه إلى نظرية كانط التعاقدية، أن يبعث من جديد مقاربة هذا الأخير من خلال صياغة مبادئ عدالة يختارها أشخاص أحرار ومتساوون في وضعية اختيار تعاقدية، وعلى خلاف الأشخاص في نظريات العقد الكلاسيكية يتمتع الأشخاص في الوضعية الأصلية بكثير من الاستقلالية، إذ لا تحكمهم اعتبارات ترنسندنتالية مسبقة تحدد قبليًا شروط صلاحية المبادئ التي سيتم تبنيها. بمعنى آخر إنهم لا يتداولون بينهم انطلاقًا من معيار عدالة مستقل عن

(94) Will Kymlicka, *Les Théories de la justice: Une Introduction*, Marc Saint-Upéry (trad.) (Paris: La Découverte, 1999), p. 74.

(95) Mbonda, p. 103.

(96) John Locke, *Le Second traité du gouvernement: Essai sur la véritable origine, l'étendue et la fin du gouvernement civil*, Jean-Fabien Spitz avec la collab. de Christian Lazzeri (trad., introd. et notes), Epiméthée (Paris: Presses universitaires de France, 1994), p. 98.

(97) Mbonda, p. 104.

شروط التداول ذاتها. بهذا، يُرفع الإجراء التداولي إلى أقصى درجات التجريد، حيث إنه ينفصل عن أي معيار سابق أو خارج عن الإجراء ذاته، ما يفسر مفهوم العدالة الإجرائية الخالصة، يقول رولز: «إن اللجوء إلى العدالة الإجرائية الخالصة في الوضعية الأصلية يعني أن الأطراف في تداولهم غير مجبرين على تبني مبادئ عدالة معطاة مسبقًا»[98]، وهذا أيضًا يضفي على نظرية العدالة طابعها السياسي، ويبعدها من التفسير الميتافيزيقي.

ب- العقد كاختيار عقلاني

من أهم مميزات الإجراء التعاقدي مقارنة بالتصورات السياسية الأخرى، تأكيد ما للطابع الإرادي للالتزامات السياسية من أهمية في مسار شرعنة المؤسسات والقوانين وفي تحديد العلاقة بين الحاكم والمحكوم. وإذا كان من البدهي الإقرار بأن لا شيء إراديًا في النظام الاجتماعي السياسي الذي نعيش فيه، حيث إننا نولد ونحيا في سياق ثقافي، إثني وسياسي لم يكن لدينا فيه اختيار، فإن هذا لا يجعل فكرة العقد فكرة بلا معنى ولا قيمة، إذ تبقى هذه الأخيرة على الرغم من ذلك التمثيل الأفضل للطريقة التي يُبرم بها الأفراد عقودًا إرادية بينهم بغرض بلوغ الغايات أو حل الصراعات الناشبة بينهم. عليه، فالتعبير عن القبول والرضا في المذهب الليبرالي هو استعارة عن تأسيس العقد، وفي عبارة أخرى تعبير عن إمكان الخروج من دائرة السيطرة المطلقة والخضوع الأعمى ودخول دائرة الإرادة والمسؤولية. فالعقد هو إذًا بتعبير فريدريك هيغل (1770-1831) دخول الحرية في التاريخ[99].

إذا نظرنا إلى العقد من هذه الزاوية، أدركنا أن ما يميز المذهب التعاقدي من المذهب النفعي هو القيمة التي تكتسيها الحرية كمصدر للعدالة وللشرعية، فأن تكون حرًّا سياسيًّا بالنسبة إلى المذهب الليبرالي التعاقدي يعني الخضوع لسلطة معقولة وعاقلة، وهي أيضًا شرعية ومبررة وذات قواعد معروفة.

---

(98) Rawls, *Théorie de la justice*, p. 85.

(99) Audard, *Qu'est-ce que le libéralisme*, p. 219.

إن سيادة الفرد تحوّل مقتضى الشرعية وتحدده وفق مصطلحات أخلاقية وعقلانية، فمن الضروري بالنسبة إلى المذهب الليبرالي تحويل الخضوع الأعمى للسلطة السياسية فعلًا إراديًا ومستقلًا، وتحويل الإكراه التعسفي واجبًا. إنها طريقة لتبرير السلطة من دون المساس بسيادة الفرد، إذ لا يكفي تبرير السلطة السياسية بالنتائج المترتبة عن ممارساتها العملية سواء تمثلت في السعادة أو في الأمن أو في التنظيم المحكم للدولة[100].

إن السلطة السياسية في نظر المذهب الليبرالي الكلاسيكي لم تكن أداتية فحسب، بمعنى أنها لم تكن وسيلة عمل، لقد كانت أيضًا تعبيرًا عن السيادة الفردية وعن قدرة الفرد على تسيير ذاته بذاته، ولا يمكننا أن ننسى أن أصل نظرية العقد الاجتماعي نجده بحسب تشارلز تايلور (...-1931) (Charles Taylor) في (covenant) أي العهد المقطوع بين الإنسان والله وفق النزعة التطهيرية (puritanism)[101] الإنكليزية، فهنا ينحدر مبدأ الشرعية من الحكم الذاتي الفردي ومن إتيقا المسؤولية، لذلك تتصور السلطة الشرعية أنها نتيجة لقبول حر[102].

على الرغم من ذلك، يخضع العقد لشروط أساسية تضمن صلاحية الاتفاقات الناتجة منه، والتي يمكن تلخيصها في ما يأتي:

- **مساواة المتعاقدين** (L'égalité): وتعني لا يتمتع أي شخص بامتيازات خاصة تجعله يتعالى على المتعاقدين الآخرين.

- **حرية المتعاقدين** (La liberté): وتعني أن يتمتع الأطراف في العقد بحرية تامة تجعل القرارات الناتجة من الاتفاق التعاقدي متماشية والتفضيلات أو الرغبات المعبر عنها، حيث إن كل إكراه يمارس على الأفراد ينزع طابع اللاشرعية على العقد.

---

(100) Ibid., p. 220.

(101) هي نزعة متطرفة من البروتستانتية الكالفنية التي انتشرت في إنكلترا إبان حكم أسرة آل ثيدور (القرن السادس عشر) وعملت على تطهير الكنيسة الأنغليكانية من جميع بقايا الكاثوليكية.

(102) Audard, *Qu'est-ce que le libéralisme*, p. 220.

- **عمومية القرارات** (La publicité): يقصد بها أن كل فرد يعلم يقينًا أن جميع أطراف العقد على علم بمحتوى الاتفاق ومجبرون على التزامها.

- **التبادلية** (La réciprocité): تضمن ألّا تقصي القرارات المتخذة أي شخص من مجال صلاحية تطبيقها من دون عذر مؤسس.

- **الطابع اللارجعي للالتزامات** (Le caractère définitif): يعني استحالة العودة عن هذه القرارات إذا وجد الأطراف أنها لا تخدم مصالحهم الشخصية.

- **تعميم القرارات** (La généralité): يعني لا أحد من الأطراف معني شخصيًا بالقانون، ما يقضي على التمييز.

ينتج من هذه الشروط الشكل الأفضل للحكم الذي يتطلع إليه الإنسان، أي ذلك الحكم الذي ينبني على أساس تصور العدالة المحايث للعقل الإنساني، وحيث إنه كذلك فإنه سيكون نابعًا من حرية الفرد وإرادته. بالتالي، فإن خضوعه اللامشروط لهذا الحكم هو في النهاية خضوع لإرادته الشخصية. وبالتعبير الكانطي نقول إن فكرة العقد الأصلي (contractus originarius) هي وحدها القادرة على تأسيس دستور مدني وتشكيل جماعة، وهي فكرة تفرض على المشرّع أن يشرع القوانين كما لو أنها صادرة عن إرادة الشعب الواحدة. عليه، فإذا كان ليس في إمكان الشعب أن يتفق حول هذه القوانين في إطار العقد الأصلي، فذلك يعني أن هذه القوانين غير عادلة[103].

ج- منهج الإجراء: الوضعية الأصلية

إذا كان العقد الاجتماعي هو الآلية المتبعة في اختيار المبادئ والقواعد، فإن هذا الأخير لا يتم إلا وفق منهج معين يختزله رولز في إجراء الوضعية الأصلية (La position originelle)، فما المقصود بهذا الإجراء؟ وكيف يقود إلى اختيار مبادئ العدالة وتبريرها؟

---

(103) Kant, *Théorie et pratique*, pp. 72-73.

(1) طبيعة الوضعية الأصلية

من أجل الوقوف على صياغة العقد الاجتماعي، يلجأ رولز إلى فكرة الوضعية الأصلية، هذه الفكرة التي يعتبرها دارسون كثر العمود الفقري لنظرية العدالة، وليس أدل على ذلك من الاهتمام الكبير بها من طرف دارسي رولز ومنتقديه، إذ ليس هناك مفهوم يضاهيها من حيث الدراسة والاهتمام في مشروع رولز كله إلا مبدأ الفرق. وإذا كانت أهمية هذا الأخير تكمن في كونه ينقذ نظرية رولز من الوقوع في براثن المساواتية المطلقة، ويدرجها في سياق التصورات السياسية الليبرالية، فإن أهمية الوضعية الأصلية تكمن في كونها تُسَوغ الاختيار الحر والمنصف لمبادئ العدالة الاجتماعية من جهة. وتنزع من جهة أخرى عن نظرية العدالة كإنصاف الصفة الإجرائية، حيث إن رولز لا يولي نتائج التداول والمحاجة التي تفرزها الوضعية الأصلية، أهمية، بقدر ما يهتم بإجراء التداول والمحاجة ذاته. فالمبادئ عادلة لأن إجراء اختيارها عادل[104]. يقول رولز: «فكرة الوضعية الأصلية هي إرساء إجراء منصف (fair) بشكل يجعل جميع المبادئ التي يتم الاتفاق عليها عادلة»[105].

إن الوضعية الأصلية باعتبارها تجربة فكرية بنائية هي إعادة التأويل الذي يقوم به رولز لنظرية العقد الاجتماعي الكلاسيكية وللحالة الطبيعية كما نجدها في فلسفة هوبز السياسية على وجه الخصوص. يقول رولز: «تشبه وضعية المساواة الأصلية في نظرية العدالة كإنصاف، الحالة الطبيعية في نظرية العقد الاجتماعي الكلاسيكية»[106]. ويقول أيضًا: «إن تصور الوضعية الأصلية كما أسميها، هو التأويل الفلسفي المفضّل لوضعية الاختيار الأولية من أجل نظرية للعدالة»[107].

الواقع أن الوضعية الأصلية لا تمثل واقعًا حقيقيًا، سواء في الماضي أو في

(104) Paul Ricoeur, *Le Juste*, Philosophie (Paris: Esprit, 1995), p. 101.

(105) Rawls, *Théorie de la justice*, p. 168.

(106) Ibid., p. 38.

(107) Ibid., p 44.

المستقبل، بل هي مجرد تصور فرضي يمكن أي شخص أن يتخيل نفسه فيه، ويصف هذا الوضع اتفاقًا بين الأفراد، كما يسوّغ انتقالهم من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية مثلما هي الحال في نظريات العقد الكلاسيكية عند هوبز، لوك وروسو. بالتالي، لا يعدو الأمر أن يكون مجرد وسيلة منهجية وإجرائية يتم بوساطتها اختيار المبادئ المنظمة للمجتمع. وهي بهذا المعنى لا تقتضي جمعية عامة للأفراد مؤسسي العقد، إنما التجربة التصورية التي في إمكان أي كان تحقيقها في أي لحظة لفحص الشروط المناسبة لمجتمع منظم إذا ما وجد نفسه موضوعًا أمام ضرورة الاختيار بين ممكنات مطروحة عدة[108].

بناء عليه، توصف الوضعية الأصلية إذًا بكونها مناقشة مثلى بين أطراف بغرض تبنّي المبادئ التي تحدد البنية الأساسية لمجتمع عادل، «تقتضي الفكرة الحدسية لنظرية العدالة كإنصاف - يقول رولز - تمثيل المبادئ الأولى للعدالة باعتبارها موضوعًا لاتفاق أصلي في وضعية معرفة بطريقة متوافقة»[109]. ولكن، على الرغم من ذلك، يبقى السؤال المطروح: كيف يمكن هذه الوضعية أن تضمن حياد الأطراف؟

(2) حجاب الجهل: الحيادية

يحيل حجاب الجهل الذي هو «أداة تمثيل»[110] ليس إلا، إلى وضعية المساواة الأولى التي يوضع فيها المتعاقدون، ويهدف إجراء حجاب الجهل هذا إلى غلق باب الحسابات الشخصية التي من شأنها أن تقود إلى صياغة مبادئ للعدالة الاجتماعية تتماشى ومصالح أشخاص دون آخرين. بناء عليه، فهو يحقق الشرط الأساس الأول لكل تعاقد ألا وهو الإنصاف، يقول رولز: «يجب علينا بطريقة أو بأخرى الحد من الأعراض الخاصة التي تضع الناس في تعارض بعضهم مع بعض وتلهمهم الميل إلى استغلال الظروف الاجتماعية

---

(108) Philippe Adair, «La Théorie de la justice de John Rawls. Contrat social versus utilitarisme.» *Revue française de science politique*, vol. 41, no. 1 (Février 1991), p. 86.

(109) Rawls, *Théorie de la justice*, p. 151.

(110) رولز، **العدالة كإنصاف**، ص 215.

والطبيعية لمصلحتهم الشخصية. لذلك، أقترح أن يوضع المتشاركون وراء حجاب جهل»[111].

يبدو من هذا أن حجاب الجهل إجراء إيجابي، حيث إنه يضمن المساواة شبه المطلقة بين المتعاقدين الموضوعين في الوضعية الأصلية، وحيث إنه يسمح بالتغاضي عن معوق أساس في أي تفاوض بشري وهو المتعلق بالجانب الغريزي من الطبيعة المحرك السلوكَ البشري، على الرغم من ذلك من البدهي أيضًا التأكيد هنا أن هذا الإجراء ليس إلا استعارة عن حالة المعرفة النسبية التي يدخل بها الأطراف في الوضعية الأصلية، ويختارون على أساسها المبادئ المنظمة مجتمعَهم الديمقراطي، «فهم لا يعرفون كيف تؤثر الإمكانات المختلفة في حالاتهم الخاصة. بالتالي، فهم مجبرون على الحكم على المبادئ فحسب على أساس اعتبارات عامة»[112]. ويجب التأكيد أيضًا أن هذه الاستعارة هي إجراء «منهجي» يسمح - باعتباره تجربة فكرية - ومن طريق التخيل، بتحديد طبيعة الموقف الحيادي ونتائجه في ما يخص تبني قواعد مشتركة لتنظيم الحياة الجماعية[113].

يمكن ضبط المعلومات والمعارف التي يجب أن تحجب عن الأطراف في الوضعية الأصلية في النقاط الآتية:

- لا أحد يعرف وضعيته في المجتمع ولا طبقته الاجتماعية، ولا ما يرجع إليه في تقسيم المواهب الطبيعية والقدرات[114].

- لا أحد يعرف تصوره الخاص للخير، ولا خصوصيات مشروعه العقلاني في الحياة وصفاته النفسية الخاصة (متفائلًا أكان أم متشائمًا مقدامًا أم حذرًا مثلًا)[115].

---

(111) Rawls, *Théorie de la justice*, p. 168.

(112) Ibid., p. 168.

(113) Jean-Marc Ferry & Justine Lacroix, *La Pensée politique contemporaine* (Bruxelles: Bruylant, 2000), p. 41.

(114) Rawls, *Théorie de la justice*, p. 168.

(115) Ibid., p. 169.

- لا أحد يعرف ما يشكّل السياق الخصوصي لمجتمعه (كل ما يتعلق بحالتيه السياسية والاقتصادية، وبدرجة تقدمه أو تأخره)، بل إن الأطراف وراء حجاب الجهل لا يعرفون حتى إلى أي جيل ينتمون، حيث إن الجهل بهذه المعلومة مسوّغ من كون مسائل العدالة الاجتماعية تطرح أيضًا بين الأجيال وهذا يخص مثلًا قضايا توفير الموارد و الثروات الطبيعية واحتياطها، وكذا مقتضيات المحافظة على البيئة[116].

على الرغم من ذلك، من الممكن ألّا يكون الأطراف على علم إلا بواقع خضوع مجتمعهم لظروف العدالة مع كل ما يقتضيه هذا الخضوع من تبعات. كما تجدر الإشارة إلى أنهم يتمتعون بمعرفة عامة عن المجتمع البشري، ويفقهون بشكل كبير الشؤون السياسية ومبادئ النظرية الاقتصادية، فهم يعلمون مثلًا أسس التنظيم الاجتماعي وقوانين السيكولوجيا البشرية[117].

إذا كان الغرض من وراء شرط الجهل بهذه المعلومات والمعارف هو ضمان حيادية الإجراء الاختياري للمبادئ وإنصافه، فإن هذا الشرط ليس منظورًا إليه بإطلاق، بمعنى أنه في مقابل حالة الجهل هذه يدخل الأطراف في الوضعية الأصلية، وهم على علم بالمعلومات العامة الضرورية لكل اختيار عقلاني من شأنه أن ينظّم البنية الأساسية للمجتمع، فهم يعرفون مثلًا أن مجتمعهم يتصف بقابلية تطبيق العدالة، وأن هذا المجتمع هو فضاء من الشروط والظروف التي تجعل التعاون الإنساني ممكنًا وضروريًا[118]. فما هي هذه الظروف؟

(3) ظروف العدالة

لا يمكن أن يكون مفهوم العدالة معقولًا إلا في إطار سياق تجريبي يمكن وصفه بشروط العدالة، أي مجموعة الشروط التي يجب أن تتوفر كي يكون في إمكاننا تناول العدالة الاجتماعية بشكل جدّي ومنتج. وهذه الشروط هي التي يطلق

---

(116) Ibid.

(117) Ibid., p. 169.

(118) Ibid.

عليها رولز، مستنداً في ذلك إلى هيوم، ظروف العدالة، يقول رولز: «يمكن تعريف ظروف العدالة باعتبارها جملة الشروط العادية التي تجعل التعاون الإنساني ممكنًا، وفي الوقت نفسه ضروريًا. لذلك... وإن كان المجتمع مؤسسة من التعاون للمصلحة المتبادلة، فإنه يتميز في آن واحد بصراع المصالح وبتشابهها، فهنالك تشابه مصالح لأن التعاون الاجتماعي يضمن حياة أفضل من تلك التي سيحصل عليها فرد واحد إذا ما سعى إلى العيش بجهده الخاص فحسب. وهناك صراع مصالح، حيث إن الناس معنيون بالطريقة التي توزع بها ثمرات إنتاجهم، فهم يفضلون في سعيهم وراء تحقيق أهدافهم النصيب الأكبر على النصيب الأقل. بناء عليه، نحن في حاجة إلى مبادئ للاختيار بين التنظيمات الاجتماعية المختلفة التي تحدد هذا التقسيم للامتيازات وللوصول إلى اتفاق حول التوزيع السليم»[119]. نستنتج من ذلك أنه ليس لتصور العدالة في نظرية رولز معنى إلا في سياق محدد، ففي غياب ظروف العدالة لن يكون هناك مكان أصلًا لفضيلة العدالة كما يتصورها هو.

تنقسم ظروف العدالة إلى قسمين، فهناك الظروف الموضوعية والظروف الذاتية:

- **الظروف الموضوعية** (les circonstances objectives)، يقول رولز: «(...) يتعايش أفراد متماثلون تقريبًا من ناحية القدرات الفيزيائية والعقلية في إقليم واحد (...) وهم ضعاف إزاء التعديات، ويمكن أن يروا مشاريعهم معطلة من قوى الآخرين المجتمعة (...) وتتميز الحالة الاقتصادية بالنقص النسبي للموارد»[120].

بناء على هذا القول، نستنتج أن سياق العدالة ينطلق في هذا النوع من الظروف من واقع أن أفرادًا كثرًا يتقاسمون فضاء جغرافيًا واحدًا ثابتًا ومحدودًا، ومنه ضرورة تكييف التعايش فوق هذا الفضاء بما يعود بالفائدة على الجميع **أولًا**.

ثانيًا، إن الأفراد باعتبارهم يملكون قدرات فيزيائية وذهنية متماثلة، فإن لا أحد يستطيع ادعاء السيطرة على الآخرين، كما أن كل شخص ضعيف أمام الاعتداءات

(119) Ibid., p. 159.

(120) Ibid., p. 160.

الممكنة من أشخاص آخرين، خصوصًا إذا كانت قواهم مجتمعة. **ثالثًا**، إن الخيرات طبيعية أكانت أم اجتماعية ليست متوفرة بالشكل الكافي، والثابت الذي يجعل نظم التعاون بلا معنى وبلا فائدة، فهي في نقص دائم ما يجعل الحاجة إلى إرساء نظام تعاون ملحّة وضرورية.

هذه الشروط الموضوعية كلها التي تجعل التعاون بين أفراد الجماعة ممكنًا وضروريًّا، هي على الرغم من ذلك ليست بمنأى من إخضاعها لشروط منظمة من شأنها ضمان إبرام عقد يكون هدفه وضع حد لحرب مصالح الجميع ضد الجميع.

- **الظروف الذاتية** (les circonstances subjectives)، يقول رولز: «وإن كانت حاجات الأطراف ومصالحهم متماثلة أو في الأقل متكاملة (...) بحيث يصبح التعاون المثمر بينهم ممكنًا، فإن لهم على الرغم من ذلك مشاريعهم وتصوراتهم الخاصة للخير، وهذا يقودهم إلى التطلع إلى أهداف مختلفة ومطالب متعارضة أمام ما هو متوفر من موارد طبيعية واجتماعية»[(121)]. وترتبط هذه الظروف الأخيرة مباشرة بصفات المتشاركين في العقد، بحيث يكون تماثلهم في السعي وراء مصالحهم وتكاملهم سببًا كافيًا للدخول في تعاون ممكن بينهم. إنه سياق التعددية المعقولة بمعنى تعايش تصورات خير معقولة، متعددة ومتعارضة في مجتمع ديمقراطي حديث. لهذا، فإن سعي أعضاء المجتمع وراء أهدافهم المختلفة سيجعلهم يدخلون في صراع محتمل في ما بينهم، في حين أن هذا الصراع لا يمكن حله باللجوء إلى تصور للعدالة يضم تصورات الخير كلها الموجودة في المجتمع لأن هذه الأخيرة غير متوافقة في نقاط كثيرة. بالتالي، يصعب بل يستحيل التوفيق بينها ومنه الحاجة إلى صياغة تصور سياسي لاميتافيزيقي للعدالة من شأنه أن يضمن اشتراك الجميع في الإجماع بالتقاطع.

(4) صفة الأطراف في الوضعية الأصلية

يتموضع جميع أطراف العقد في الوضعية الأصلية بغض النظر عن المكان والزمان، معتبرين أنفسهم متشاركين في مشروع تعاون هو المجتمع. ويتميز هؤلاء

---

(121) Ibid., p. 160.

بالعقلانية، إذ إنهم يملكون كلًّا متناسقًا من التفضيلات أمام الخيارات المتوفرة، حيث يرتّبون هذه الخيارات وفق الطريقة التي من شأنها أن تحقق أهدافهم[122].

يتسم الأطراف بثقافة معمقة في جميع المجالات المعرفية وباللامبالاة بعضهم إزاء بعض، ويقصد رولز باللامبالاة هنا أنهم غير مهتمين بمصالح الآخرين، حيث إن اهتمامهم بمصالحهم وبمشاريع حياتهم وبتصوراتهم الخصوصية للخير تطغى على نفسياتهم وسلوكاتهم[123]. بهذا المعنى، تنتفي عنهم صفات الغيرة والحسد، «إن افتراض غيابه (الحسد) - يقول رولز - يعني افتراض أن الأفراد أثناء اختيارهم المبادئ لا يفكرون إلا في مشاريع الحياة الخاصة بهم... وليست لديهم أي رغبة في التنازل عن هدف من أهدافهم أملًا بألّا تكون للآخرين إمكانات أكثر في تحقيق أهدافهم»[124]. بمعنى آخر، إن الشخص غير المبالي الذي يبحث عن تفضيل تصوره للخير في خياراته الخاصة لا يرغب في التضحية بمصلحته الخاصة من أجل مصالح الآخرين.

لا يكون تفضيل تصور الخير ممكنًا إلا إذا كان الأطراف في الوضعية الأصلية أحرارًا، أي قادرين على إعطاء موافقتهم بصفة حرة ومن دون أي إكراه خارجي، بحيث لا يكون القرار النهائي تعسفيًا أو مفروضًا بالقوة، بل نتيجة اتفاق حر، ومن دون هذا لن يكون للاتفاق الناتج أي قيمة.

تعني العقلانية، فضلًا عن ذلك، أن هؤلاء الأطراف يمتلكون القدرة على استعمال الوسائل الكفيلة لبلوغ أهدافهم، وأنهم على بيّنة من أمرهم في ما يخص أولوياتهم وتفضيلاتهم والاختيارات التي من شأنها أن ترفع هذه الأخيرة إلى أقصى درجة. وهم يتطلعون في النهاية إلى الحصول على المؤشر الأعلى للخيرات الاجتماعية الأولى. لذلك، فلكل منهم تصور عقلاني لحياته، أي إن له أهدافًا محددة في ضوئها يختار أنجح الوسائل لتحقيقها. إنهم لا يبحثون عن منح الخيرات ولا إلحاق الضرر بعضهم ببعض، إذ لا تحركهم العاطفة ولا الطبيعة، لا الحسد ولا

(122) Ibid., p. 175.

(123) Ibid., pp. 161-162.

(124) Ibid., p. 162.

التفاخر. كما أنهم يختارون مبادئ العدالة تحت حجاب الجهل، وفي هذا السياق فهم لا يملكون معلومات عن حالاتهم الشخصية ولا عن وضعيات الآخرين، بمعنى أنهم يجهلون مكانتهم داخل المجتمع والصفات الطبيعية التي يتمتعون بها[125].

يضيف رولز إلى هذا فرضية إضافية لضمان الخضوع الصارم لمبادئ العدالة، يتعلق الأمر بقدرة الأطراف على التمتع بحس عال للعدالة، الأمر الذي يجب أن يكون معلومًا بينهم، لأن هذا الشرط هو الضامن نزاهةَ الاتفاق المبرم بينهم.

(5) مبدآ العدالة

يتفق الأطراف في الوضعية الأصلية، بحسب رولز، بالضرورة حول مبدأ عدالة يقتضي توزيعًا متساويًا للجميع، بمعنى أنهم يتفقون حول «مبدأ حريات أساسية متساوية للجميع وكذا مساواة في الحظوظ وتقسيمًا متساويًا للمداخيل والثروة يكون عادلًا»[126]. بذلك، نرى أن مبدأي العدالة هما في الأصل مبدأ واحد ينقسم على ذاته ليتحول مبدأين، وذلك عندما يأخذ الأطراف في الاعتبار الفاعلية الاقتصادية ومقتضيات التنظيم والتكنولوجيا، لأن هذا الاعتبار سيؤدي إلى تمييز بين مجالين: المجال الذي تقتضي فيه العدالة المساواة من دون شرط (المبدأ الأول: مبدأ الحرية للجميع) والمجال الذي لا تقتضي فيه العدالة المساواة إلا جزئيًّا (المبدأ الثاني: مبدأ الفرق).

يقر المبدأ الأول وهو مبدأ المساواة في الحرية (l'égaleliberté pour tous) بأن «لكل شخص الحق ذاته ولا يمكن إلغاؤه في ترسيمة من الحريات الأساسية المتساوية الكافية، وهذه الترسيمة متسقة مع نظام الحريات ذاته للجميع»[127]. وتتمثل هذه الحريات في الآتي: «حرية التفكير وحرية الضمير والحريات السياسية... والحق في إنشاء الجمعيات، كذلك الحقوق والحريات المحددة بحرية الشخص وكرامته الجسدية والنفسية، وأخيرًا الحقوق والحريات التي

---

(125) Ibid., p. 176.

(126) Ibid., p. 182.

(127) رولز، **العدالة كإنصاف**، ص 148.

يعطيها حكم القانون»[128]. وتعتبر هذه الحريات حقوقًا اجتماعية أولية يجب أن ينص عليها الدستور[129].

أما المبدأ الثاني، وهو مبدأ الفرق (le principe de différence) فيتعلق بتحديد قواعد توزيع المداخيل والثروات وكيفية الالتحاق بالوظائف الحكومية وبمراكز المسؤولية في الدولة[130]. بالتالي، يجب أن تنظم الفروق الاجتماعية والاقتصادية بطريقة نستطيع من خلالها:

- ضمان أن تكون في مصلحة كل شخص وفقًا لمبدأ الفرق.

- أن ترتبط بمواقف ووظائف مفتوحة للجميع وفقًا لمبدأ المساواة في الحظوظ.

يمكن اعتبار هذين المبدأين التعبير الأنسب لتصور العدالة الاجتماعية، وهو يتطلب من جهة أن يكون توزيع الخيرات الاجتماعية كلّها توزيعًا عادلًا، وألّا يتم من جهة أخرى قبول الفروقات إلا من حيث إنها يمكن أن تعود بالفائدة على كل شخص. وبما أن هذين المبدأين مرتبان ترتيبًا معجميًّا[131] (ordre lexical)، فإن مبدأ الحرية المتساوية للجميع يأتي في المرتبة الأولى[132]، بمعنى آخر إن هذه المبادئ تعتبر بعض الخيرات الأولى أكثر أهمية من خيرات أخرى، ولا يتصور في النتيجة أن تتم التضحية بها لمصلحة الأخيرة. فالحرية المتساوية للجميع لها أولوية على المساواة في الحظوظ التي هي ذاتها تتمتع بأولوية على التساوي في الموارد. لكن وراء هذه الترتيبات كلّها، وفق ما يؤكد ذلك ويل كيمليكا (Will Kymlicka) (1962-...) لا توجد إلا الفكرة ذاتها: لا يمكن قبول تفاوت إلا إذا كان في مصلحة الأقل حظًّا[133].

---

(128) المرجع نفسه، ص 151.

(129) Adair, p. 84.

(130) Rawls, *Théorie de la justice*, p. 115.

(131) Ibid., p. 92.

(132) رولز، **العدالة كإنصاف**، ص 149.

(133) Kymlicka, p. 65.

فضلًا عن ذلك، يفرض رولز مقتضيات صورية على المبادئ المختارة، وتوصف هذه الأخيرة بالصورية، حيث إنها لا تعتمد أي عنصر إتيقي أو حكم قيمة ولأنها تطبق على كل مبدأ. ويجب احترام هذه المقتضيات إذا ما أرادت مبادئ العدالة أن تضطلع بالدور المناط بها. وتتمثل هذه المقتضيات الصورية في ما يأتي:

- يجب أن تكون المبادئ عامة فلا يمكن أن تكون خاصة بأفراد معينين أو بوضعيات منفردة، وهذا ما من شأنه أن يقصي التوجهات الأنانية مثل دكتاتورية الأنا (كل شيء يجب أن يكون في مصلحتي) وأيضًا ما يسميه رولز «التذكرة المجانية» (كل شخص ما عدا أنا معني بالتزام مبادئ العدالة). كما أن هذا المقتضى يغلق الباب في وجه كل محاولة لتبني المبادئ التمييزية والعنصرية.

- يجب تعميم مبادئ العدالة (جعلها عمومية) فمن الواجب أن يكون كل شخص عارفًا بها مطلعًا على محتواها، وهذا هو مقتضى الإجراء التعاقدي ذاته.

- يجب أن تسمح هذه المبادئ بترتيب المطالب الممكنة كلها، وأكثر من ذلك أن تكون قادرة على وضع ترتيب أولوية بين المطالب المتعارضة، ومنه إرساء علاقة نظام بينها.

- على الأفراد المتعاقدين كافة الالتزام اللارجعي بهذه المبادئ بعد أن يتم اختيارها والموافقة عليها[134].

بعد التوصل إلى الاتفاق حول هذه المبادئ وتبني العقد الاجتماعي في الوضعية الأصلية، ينتقل رولز إلى كيفية إقامة التنظيم السياسي في ضوء هذه المبادئ باعتبارها الركيزة الأساسية لأي مؤسسة عادلة، فما إن يفرغ المتعاقدون من صياغة المبادئ حتى يشكلوا مجلسًا تأسيسيًا ويبدأوا التفاوض حول الهيئات السياسية والاجتماعية المثلى والمتوافقة مع مبدأي العدالة ثم اختيار الدستور الأكثر عدالة والأكثر فاعلية، وهنا يرتفع حجاب الجهل جزئيًا بشكل يسمح لهم بوضع الترتيبات الضرورية والمتوافقة لتحقيق تصور العدالة المتفق عليه

---

(134) Rawls, *Théorie de la justice*, pp. 163-168.

آنفًا، ولكن حتى في هذه المرحلة ليس لدى مفوضي المجلس التأسيسي جميع المعلومات[135] حول الوضعيات الخصوصية، بل معرفة نظرية بالوقائع العامة التي تسمح بتحديد قواعد عمل مجتمعهم وتجاوز العقبات والمشكلات التي يمكن أن تظهر أمامهم من حين إلى آخر، مثل معرفتهم بالسياق وبالموارد الطبيعية للمجتمع وبدرجة تطوره الاقتصادي والثقافة السياسية السائدة ...إلخ[136]. إنه ببساطة نوع من تطور طردي للعلاقة بين مرحلة التأسيس والمعرفة المتوافقة، فكل مرحلة تأسيسية تكافئها درجة معينة من ارتفاع الجهل وكم معين من المعارف المتوافقة لحل المشكلات التي تطرحها تلك المرحلة في النتيجة. لكن، وعلى الرغم من هذه الآلية الاستباقية ليس هناك ما يضمن صدور قوانين ظالمة، ما يفسر في النهاية شرعية العصيان المدني إزاء كل إجراء لاعادل وفق ما سيأتي بيانه[137].

إن اختيار هذه المبادئ في الوضعية الأصلية بالشروط السابقة الذكر، وكذا ترتيب هذه المبادئ وفق الترتيب التسلسلي السابق الذكر يشكلان في الحقيقة جوهر نظرية رولز في العدالة، مع العلم أن هذا الأخير لا يجعل هذه المبادئ ذات تأصيل قبلي، بل يعتبرها تحظى بقبول أو بإجماع من أشخاص يتصفون بالعقلانية، بالأخلاقية وبالحرية في أثناء اختيارها، ويمكننا أن نستشف من خلال هذا الطرح الحضور الكانطي الكبير في نظريته، فالأمر القطعي عند كانط هو ذلك المبدأ الذي ينبع من طبيعة الإنسان باعتباره كائنًا عاقلًا حر الإرادة، وهو قابل للتطبيق على البشرية جمعاء وليس على شخص واضعه فحسب[138].

من هنا، تكتسي هذه النظرية من حيث هي مشروع رهانه الأول بناء أنطولوجيا للحقوق شرعية عقلية وواقعية. فباعتباره تلميذًا لكانط، حاول رولز القطع مع المنظور التيليولوجي (téléologique) الذي كان يسود الأخلاق الكلاسيكية (من أرسطو إلى فلاسفة القرن السابع عشر مرورًا بالفلسفة السكولائية) ليتبنى أنموذجًا

(135) Ibid., pp. 488-485.

(136) Renaut & Sosoe, pp. 460-461.

(137) Adair, p. 89.

(138) أنطوني دى كرسبني وكينيث مينوج، **أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة**، ترجمة ودراسة نصار عبد الله (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1996)، ص 146.

ديونتولوجيًا[139] (déontologique) يقوم على تمييز ما هو عادل ممّا هو خير لدى الفرد، ولما كانت فكرة العدالة لا تطبق على الأفراد إلا استنتاجًا، حيث إنها موجهة في الأساس إلى المؤسسات، فإن هذه المقاربة الديونتولوجية لم تكن لتمتد إلى المستوى المؤسساتي إلا من خلال خرافة العقد الاجتماعي كما يؤكد ذلك بول ريكور (1913-2005) (Paul Ricoeur)[140].

د- العقد من حيث هو تبرير ترنسندنتالي

إذا كان تبرير مبادئ العدالة في نظرية رولز التعاقدية يبدو حتى الآن مستندًا إلى قيم التقليد الديمقراطي للمجتمعات الحديثة والقائم أساسًا على قيم الحرية، المساواة، الإنصاف، التبادلية، احترام الذات ...إلخ، فإنه من الممكن النظر إلى إجراء التبرير هذا من زاوية ترنسندتالية، أي من حيث هو تأويل لنظرية كانط في **العقل العملي**[141]، ذلك أن رولز لا يخفي انتسابه المباشر إلى إرث الفلسفة النقدية، وليست الوضعية الأصلية بالنسبة إليه سوى التأويل الإجرائي لمفاهيم الاستقلالية والأمر القطعي عند كانط[142]، يقول رولز: «يمكننا اعتبار الوضعية الأصلية التأويل الإجرائي للمفهوم الكانطي للاستقلالية وللأمر القطعي في إطار نظرية إمبيريقية»[143]. والسؤال هو وفق أي معنى يمكن اعتبار الوضعية الأصلية التأويل الإجرائي لمفاهيم كانط السالفة الذكر؟

---

(139) يهتم المنظور التيليولوجي في سياق الفلسفة الأرسطية بالتحديد القبلي للخير (الحياة الحسنة، التصور الديني للحياة ...إلخ) الذي يسعى الانسان إلى تحقيقه، بينما يحدد المنظور الديونتولوجي في السياق الكانطي أخلاقية الأفعال بالنظر إلى امتثالها الواجب واحترامها للقانون بعيدًا من كل رغبة شخصية. ولما كانت كل نظرية أخلاقية تتضمن القيمتين معًا (الخير والواجب/ العادل) فإنه بالنظر إلى أولوية إحداهما على الأخرى توصف النظرية بأنها تيليولوجية أو ديونتولوجية.

(140) Paul Ricoeur, *Lectures I. Autour du politique*, La Couleur des idées (Paris: Seuil, 1991), pp. 196-197.

(141) Guillarme, «Rawls, philosophe de l'égalité,» p. 311.

(142) Otfried Höffe, *L'État et la justice: Les Problèmes éthiques et politiques dans la philosophie anglo-saxonne: John Rawls et Robert Nozick*, B. Schwegler, Philibert Secrétan & Lukas Sosoe (trad.), Histoire des idées et des doctrines (Paris: J. Vrin, 1988), p. 84.

(143) Rawls, *Théorie de la justice*, p. 293.

بداية، حيث إن تصور العقد[144] عند كانط يختلف عن التصورات السياسية السابقة عنه (هوبز ولوك وروسو) حيث إن كانط يرى في العقد السلطة المؤسسة العقلَ المجرد العملي، أي إن شرعيته وصلاحيته، باعتباره أمرًا قانونيًا قطعيًا، تستند في الأساس إلى هذه الملكة العقلية المتعالية. صحيح أن سياق نشأة القانون هو حال الطبيعة التي يسودها العنف والخوف الدائمان، إلا أن ضرورة الخروج من هذه الحال الطبيعية لا يحددها البحث عن السلم والأمن كما هي الحال عند هوبز ولوك، بقدر ما يحددها البحث عن شروط تشكيل الحريات الفردية بحسب كانط. إن القانون عند هذا الأخير لا يندرج في الطبيعة، بل في الأمر القانوني ذاته أو ما يحقق مبدأ الحرية المتساوية للجميع. هذه الغائية القانونية هي التي تعطي العقد الاجتماعي الكانطي معنى. ومبدأ الحرية هذا هو الذي يضبط حدود العقد، بالتالي فإن كانط لا يرجع في تحليلاته السياسية إلى القانون الطبيعي المفارق، بل إلى العقل. بهذا، يمكننا اعتبار كانط سابقًا رولزَ في محاولة تخليص العقد الاجتماعي من الخلفية الميتافيزيقية التي كانت تؤطره عند فلاسفة العقد السابقين[145].

إضافة إلى ذلك، يرى رولز أن الأشخاص، بحسب كانط، يعملون بشكل مستقل عندما يختارون مبادئ أعمالهم باعتبارها التعبير الأنسب لطبيعتهم كعقلانيين، أحرارًا ومتساوين بعضهم مع بعض، فلا يجب أن تتوقف هذه المبادئ التي يعمل انطلاقًا منها الأشخاص بأي شكل من الأشكال على مواهبهم الطبيعية، لوضعياتهم الاجتماعية أو لرغباتهم الشخصية، لأنهم في هذه الحال سيخضعون لإكراهات خارجية، بالتالي لن يكونوا مستقلين تمامًا. هذه الصورة يقابلها في نظرية العدالة إجراء حجاب الجهل، هذا الأخير الذي يمنع عن الأشخاص كما سبقت الإشارة إلى ذلك المعارف كلها المتعلقة بوضعياتهم الاجتماعية وبظروفهم الخاصة، والتي من شأنها التأثير في قراراتهم التي يفترض أن تكون عقلانية، وهم بهذا المعنى يعملون بشكل مستقل.

(144) Emmanuel Kant, *Métaphysique des mœurs. 1. Doctrine du droit*, Michel Villey (préf.), Alexis Philonenko (trad.) (Paris: J. Vrin, 1971), pp. 194-198.

(145) Mbonda, pp. 104-105.

لا يمكن أيضًا الأطراف أصحاب القرار في الوضعية الأصلية، أن يرفعوا مصالحهم إلى أقصى (maximiser) حد، لأنهم ليسوا ذوات تحركها المصلحة الخاصة، فردية كانت أم جماعية. إن مقرري العدالة في الوضعية الأصلية هم ذوات كونية لامبالية بجميع الاعتبارات الفردية أو الخصوصية، وهنا يلتقي وصف رولز مع وصف كانط لهم بكونهم كائنات العقل العملي الخالص. ويتساءل المفكر الألماني أوتفريد هوفه (1943-...) (Otfried Hoffe) حول ما إذا كان رولز أعاد بتحديده هذا، الذات النومينية (le sujet nouménal)[146] الكانطية.

إذا كان الأمر على هذه الحال، فإن المبادئ التي يتم اختيارها تحت حجاب الجهل يمكن مقارنتها بالأوامر القطعية كما هي معروضة في نظرية كانط. «إن مبادئ العدالة - يقول رولز - مشابهة للأوامر القطعية بالمعنى الكانطي. فما يقصده كانط من وراء الأمر القطعي هو مبدأ سلوك يطبق على شخص بالنظر إلى طبيعته ككائن عاقل وحر ومتساو مع الآخرين. ولا تفترض صلاحية المبدأ أن يكون وراء الفعل غاية أو هدف خاص»[147]. إن هذه المبادئ لا تماثل الأوامر القطعية على المستوى التصوري فحسب، أي باعتبارها صالحة مطلقًا، بل أيضًا بالنظر إلى أنها تخضع لمعيار أخلاقي آخر هو معيار الكونية[148]. لذلك، يترك شكل التبرير هذا الانطباع بأن رولز يسعى إلى حمل نظريته إلى مستوى الصلاحية الكونية، بمعنى حملها على أن تكون صالحة للمجتمعات كلها في جميع الأزمنة، لذلك سعى رولز دائمًا إلى تأكيد الفصل من جهة بين الخير والعادل، ومن جهة أخرى بين العقلاني والمعقول على مستوى الإجراء الاختياري وضرورة تبعية الأول للثاني، حيث إن الأخير ذو توجه كوني فيما يبقى الأول حدثيًا (contingent).

يبقى هذا الانطباع، على الرغم من ذلك، غير مؤسس عند نقاد كثر لرولز، فهوفه مثلًا يرى أن مبادئ العدالة والخيرات الأولى لا تتطلع - خصوصًا في المرحلة المتأخرة من فلسفة رولز - إلى صلاحية كونية شاملة المجتمعات الإنسانية كلها،

(146) Höffe, p 88.

(147) Rawls, *Théorie de la justice*, p. 289.

(148) Höffe. p. 89.

بل إنها تعكس بالأحرى ما هو مرغوب فيه في إطار ديمقراطية دستورية غربية ذات طابع حديث، حيث هي المثل الأعلى للديمقراطية الاجتماعية، وهو ما يدفع هوفه إلى تأكيد ضرورة عدم المبالغة في إبراز النزعة الكانطية عند رولز فهي لا تعدو أن تكون بحسبه ذات تأثير متوسط في هذا الأخير[149]، فيما تذهب الباحثة الفرنسية المتخصصة في فلسفة الحق عند كانط سايمون غويار فابر (Simone Goyard-fabre) أبعد من ذلك عند تأكيدها أن محاولة رولز في إعادة إحياء الفلسفة النقدية هي في الحقيقة تشويه للمذهب الكانطي، ذلك أن ترسبات النزعة النفعية ظاهرة في مذهبه الفلسفي خصوصًا من خلال قاعدة[150] «maximin»، التي وإن كانت ذات طابع عقلاني كما يدّعي رولز غير أنها ترتبط أكثر بالحساب الاقتصادي، بالتالي فهي أبعد ما تكون من فلسفة كانط النقدية. بناء عليه يمكن وصف تأثر رولز بكانط، بحسب غويار فابر، في أحسن الأحوال بأنه تأثّر ضعيف ليس إلا[151].

هـ- العادل والخير

يتأسس تمييز العادل من الخير على طبيعة هاتين القيمتين الأخلاقيتين، وعلى الاختلاف الملاحظ بينهما، إذ يؤكد رولز أن بنية كل مذهب أخلاقي تتوقف على الطريقة التي يربط بها هاتين القيمتين ويحدد الفرق بينهما، وبالنظر إلى هذه العلاقة تظهر الخصائص المميزة نظريةَ العدالة كإنصاف[152].

يحصر رولز الفرق بين هاتين القيمتين في ثلاث نقاط أساسية: **أولًا**، إن العادل هو موضوع اتفاق ضروري في الوضعية الأصلية بينما لا تحتاج نظرية الخير إلى أي اتفاق لأن الأفراد أحرار في تبني مشروع الحياة الذي يلائمهم بشرط أن يتماشى مع مبادئ العدالة. إن الوظيفة الأولى لنظرية العدالة هي تحديد الوضعية الأصلية

---

(149) Ibid.

(150) في حالة عدم اليقين وتحت حجاب الجهل، يطبق الفاعلون في الوضعية الأصلية قاعدة (maximin) التي تفرض أن وضعية الأقل حظًا تساوي حدًا أقصى، بمعنى أنه على المتعاقدين أن يختاروا المبادئ التي تضمن حتى للأقل حظًا أكبر قدر ممكن من الحد الأدنى من الخيرات الأساسية الأولى.

(151) Simone Goyard-Fabre, *Philosophie critique et raison juridique*, Thémis. Philosophie (Paris: Presses universitaires de France, 2004), pp. 218-221.

(152) Rawls, *Théorie de la justice*, p. 486.

بشكل يجعل المبادئ النابعة عنها تعبر عن تصور العدالة الصحيح من وجهة نظر فلسفية، ويعني هذا أن الخصائص المميزة هذه الوضعيةَ يجب أن تمثل إكراهات معقولة في الحجاج المؤدي إلى المبادئ. في حين لا تطرح هذه المشكلة في الإجماع حول الاختيار العقلاني لأن هذا الأخير لا يحتاج إلى إجماع[153].

ثانيًا، إن تعددية التصورات الفردية للخير واختلافها في المجتمع هو شيء مقبول ومرغوب فيه عكس تصور العادل الذي يجب أن يكون واحدًا بالنسبة إلى جميع الأطراف، ففي مجتمع حسن التنظيم يدافع المواطنون عن مبادئ العادل ذاتها ويحاولون التوصل إلى الأحكام نفسها. وترسي هذه المبادئ علاقة ذات طابع نهائي (لا رجعة فيه) بين المطالب المتناقضة النابعة من الأفراد، كما أنه من الضروري أن تكون هذه التراتبية المرساة محل اعتراف من الجميع. في مقابل ذلك، يجد الأفراد خيرهم بطريقة مختلفة وما يكون خيرًا لأحدهم لا يكون بالضرورة كذلك للآخر[154].

أما الاختلاف **الثالث** فيكمن في طريقة اختيار العادل والخير، إذ تختار مبادئ العدالة في شروط معرفة محددة يفرضها حجاب الجهل، وهكذا يجب عدم اختيار مبادئ العدالة فحسب في غياب نوع معين من المعلومات الخاصة، بل إنه عندما تقوم هذه المبادئ بعد أن يتم اختيارها بوضع الدستور والبنى الاجتماعية الأساسية، وكذا الاختيار بين قوانين البرامج السياسية، فإننا خاضعون هنا أيضًا لتحديدات معرفية من النمط نفسه وإن كانت هذه المرة أقل صرامة[155]، ويدل هذا على أن العادل ليس معطى، وإنما هو نتيجة تداول في وضعية مساواة أولى، لذلك تأخذ هذه النظرية صفة البنائية (Constructivisme). في مقابل ذلك، لا يخضع التصور الفردي للخير لهذه التحديدات المعرفية، بل يحتاج لتحقيقه إلى الاستعانة بالمعارف الممكنة كلها (الإمكانات الذاتية، الواقع الاجتماعي والبنية الاقتصادية ...إلخ)، وليس هناك اعتراض على خضوع هذه المشاريع للظروف

---

(153) Ibid., p. 486.

(154) Ibid., p. 487.

(155) Ibid., p. 488.

الحدثية المتعلقة بالذات والواقع، لأن مبادئ العدالة في هذه المرحلة تكون قد اختيرت من قبل وستعمل هي على تحديد محتوى، أهداف هذه المشاريع[156] ووسائلها.

بناء على هذا التمييز، يستنتج رولز متأولًا المنظور الديونتولوجي عند كانط أسبقية العادل وأولويته على الخير، ويقر بأن هذه الأولوية تشكل لنظرية العدالة كإنصاف ميزة رئيسة لأنها تقتضي أن شكل البنية الأساسية يخضع في مجمله لمعايير معينة، وأن تنظيمها يجب ألّا يولّد نزعات وسلوكات تتعارض ومبدأي العدالة كما أنها تضمن استقرار المؤسسات العادلة[157].

على الرغم من ذلك، يؤكد رولز أنه إذا نظرنا إلى هذه العلاقة من وجهة نظر أخرى، ففي إمكاننا أن نلحظ في ما وراء اختلافهما تكاملًا ضمنيًا بينهما، إذ يحدد كل مفهوم منهما والمبادئ المرتبطة به وجهة نظر يمكن من خلالها تقييم مشاريع الحياة والأفعال والمؤسسات. إن معنى العدالة يتمثل في الرغبة الفعلية في تطبيق مبادئ العدالة والعمل وفقها أي تماشيًا مع توجه العدالة. إذًا، يجب الإقرار بأنه من العقلاني بالنسبة إلى أعضاء المجتمع الحسن التنظيم أن يضعوا معنى العدالة عندهم فوق مشاريع حياتهم، بمعنى آخر يتعلق الأمر بإقرار أن هذا الاستعداد الفردي لتبني وجهة نظر العدالة والرغبة في الخضوع لها يتفق في النهاية مع خير الفرد[158].

و- المعقول والعقلاني

إذا كانت العدالة ضرورية، فإنها أيضًا ممكنة لأن أعضاء الجماعة كافة يتميزون بملكتين تميزان الشخص الأخلاقي، وهما كونه قادرًا على أن يكون عقلانيًا واستعداده لأن يكون معقولًا. لذلك، يمكن القول إن نظرية العدالة كإنصاف تجمع بين مستويين من التفكير الأخلاقي في نظرتها إلى الشخص،

(156) Ibid., p. 489.

(157) Ibid., p. 57.

(158) Ibid., p. 608.

مستوى عمومي ونعني به القيم السياسية المشتركة التي تكون موضوع إجماع بين المواطنين ومستوى خاص أو لاعمومي ويتمثل في مختلف المذاهب الشمولية (les doctrines compréhensives) التي ليست محل إجماع، والتي لا يمكنها أن تكون أساسًا للاتفاق.

يرمز استعمال مصطلحي العقلاني (le rationnel) والمعقول (le raisonnable) عند رولز إلى مستويين من التفكير الأخلاقي[159]. فالمعقول باعتباره مجموعة من القواعد المنصفة للتعاون يؤطر ويحد العقلاني الذي هو سعي الأفراد الخصوصي وراء تحقيق أهدافهم ومصالحهم الشخصية، وإلى التصور الخصوصي للخير الذي ترتبط به هذه الأهداف والمصالح. بذلك، يقترح رولز تمفصلًا خاصًا بين هذين التصورين، تمفصلًا يميز بوضوح نظريته في العدالة كإنصاف من نظريات يتم فيها التعاون في الأساس انطلاقًا من السعي وراء المصالح الشخصية[160].

يشير مصطلح العقلاني بحسب رولز، إلى سعي الأفراد وراء غاياتهم الشخصية وتصوراتهم الخصوصية للخير الذي ترتبط به تلك الخيرات، بمعنى آخر إنه يشير إلى القدرة الأخلاقية التي يتمتع بها كل فرد في بناء تصور خاص للخير وشكل معين من التفكير العملي، ويمكن هذا الأخير أن يكون ذا أهمية أو لا، إلا أنه يبقى دائمًا ذا طابع فردي[161].

بينما يشير مصطلح المعقول إلى الواجب الأخلاقي في تبرير أحكامنا السياسية من طريق العقل العمومي، وكذا إلى الرغبة في التشارك مع الآخرين

---

(159) يرجع رولز التمييز بين هذين المستويين الأخلاقيين «العقلاني» و«المعقول» إلى كانط، ويمثله بالتمييز الذي وضعه هذا الأخير بين الأمر الأخلاقي القطعي (L'impératif catégorique) والأمر الأخلاقي الشرطي (L'impératif hypothétique) في كتابه **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**. فالأول يمثل العقل العملي المجرد والثاني العقل العملي الإمبيريقي، يُنظر: Rawls, *Libéralisme politique*, pp. 76-77, et Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Victor Delbos (trad.) (Paris: Delagrave, 1974), Deuxième section: «Passage de la philosophie morale populaire à la métaphysique des mœurs,» pp. 124 ff.

(160) Geneviève Nootens, «La Nature de la complémentarité entre le raisonnable et le rationnel chez Rawls,» *Philosophiques*, vol. 24, no. 1 (Printemps 1997), p. 26.

(161) Rawls, *Libéralisme politique*, p. 20.

على أساس قواعد مقبولة من الجميع. فأن يكون الفرد معقولًا يعني في الدرجة الأولى قدرة إرادته على تبرير الأحكام السياسية وفق مصطلحات مقبولة عموميًّا. وبالعكس، يقال عن أشخاص إنهم غير معقولين عندما يكونون غير مستعدين حين يدخلون مشاريع تعاون جماعية لاحترام أو حتى اقتراح شروط منصفة للتعاون، أو إذا كانت مستعدة لخرق شروط التعاون بالنظر إلى مصالحها الخاصة[162]. بهذا التعريف، يصبح المعقول مفهومًا مستندًا إلى العقل كقدرة تكيف اجتماعي تسمح للمواطنين بتعديل مطالبهم مع مقتضيات الحياة العمومية، وبفضل هذه القدرة تحديدًا يتميز المعقول من العقلاني[163].

يرجع مفهوم المعقول عند رولز إلى قاعدة عمومية مشتركة للتبرير يمكن المواطنين انطلاقًا منها، تقويم مبادئ العدالة والمعايير العمومية للحوار المستعملة لتنظيم قضايا العدالة السياسية. ويشكّل المعقول مصدرًا لتبرير الأحكام السياسية التي من الواجب أن تتميز من أي ادعاء نظري للحقيقة، بالتالي فإن الأمر يتعلق بوجهة نظر تذاوتية لكن مستقلة عن التصور الكانطي للشخص، بمعنى آخر مستقلة عن تصور المواطنين كأشخاص أخلاقيين أحرار ومتساوين. فمن واجب تصور العدالة إذا ما أراد أن يكون قاعدة للعقل العمومي أن يكون مستقلًا عن مذاهب الأفراد الخصوصية المتباينة والمتصارعة في استعمالاتهم اللاعمومية للعقل، والمتعلقة بقدرتهم الأخلاقية العقلية على امتلاك تصور خصوصي للخير[164]، بالتالي فإن التبرير المعقول لتصور العدالة يجب أن ينطلق مما يتقاسمه الأفراد، بذلك يضمن التصور المعقول الطابع المحايد لليبرالية السياسية لدى رولز[165].

من هنا، يبدو الفرق بين هذين المستويين في الشكل الخصوصي من الحساسية

---

(162) Ferry & Lacroix, pp. 35-36.

(163) Nootens, pp. 27-28.

(164) هنا، يبتعد رولز في نظرته إلى الشخص من كانط، فهذا الأخير كان يميز النظرية الأخلاقية (الحق le droit) من الشخص الأخلاقي (الفضيلة la vertu)، فإذا كان من الضروري أن تخضع مبادئ التعايش الجماعي لمعيار الكونية الأخلاقي فإن هذا التعايش لا يفترض أن يكون الأفراد المتعايشون أخلاقيين بالضرورة، وهنا تتدخل إحدى الصفات المميزة نظريةَ الحق من نظرية الفضيلة وهي الإكراه، في مقابل ذلك نجد رولز يتكلم عنهما من دون تمييز، ينظر: Höffe, p. 86.

(165) Nootens, p. 29.

الأخلاقية (المعقول) التي تتضمن الرغبة في الدخول في تعاون منصف، والالتزام خلال ذلك بالشروط والقواعد التي يلتزمها الآخرون بشكل معقول باعتبارهم أطرافًا متساوين[166]. ويلح رولز بقوة على استقلالية فكرتي العقلاني والمعقول، حيث إنه لا يمكن استخلاص إحداهما من الأخرى، على الرغم من ذلك يبدو أن الفكرتين متكاملتان في تصور العدالة كإنصاف الذي يقترحه رولز، يقول هذا الأخير: «إن تمفصل هذين المستويين المتميزين من التجربة الأخلاقية يُحدِّد بأولوية العادل على الخير: تؤطر القواعد المنطقية للمشاركة متابعة كل واحد غاياته الشخصية، بمعنى آخر إن المعقول أي فكرة التبادل والتعاون في المشاركة يفترض العقلاني، وهذا الأخير يحدد الأول أيضًا لأنه يقتضي أن يكون أعضاء الجماعة محفّزين بتصور للخير»[167]. من جهة أخرى، يقرّ رولز بوجود علاقة وطيدة بين المعقول والدائرة العمومية، ففكرة المعقول تتضمن فكرة التبادلية (réciprocité) لأن الشخص المعقول يقبل عن طواعية شروط الشراكة التي ينتظر هو من الآخرين أن يحترموها، في حين أن شخصًا غير معقول سيكون مستعدًا لنقض شروط هذه الشراكة تلبية لمصالحه[168].

الواقع أن رولز يستعمل مفهومي المعقول والعقلاني لتحديد التمييز الذي وضعه كانط بين شكلي العقل العملي (أي العقل الخالص والعقل الإمبيريقي)، الأول المجسد بالأمر القطعي والثاني بالأمر الشرطي، فالمعقول يمثل حكمًا قبليًّا (على المستوى الأخلاقي) مقارنة بالعقلاني، حيث إنه يضع الإطار الأخلاقي الذي يمكن الأفراد داخله متابعة غاياتهم الخاصة[169].

ز- الأحكام الموزونة والتوازن التأملي

على الرغم من الأهمية القصوى التي توليها نظرية العدالة للإجراء البنائي للاختيار الذي هو الوضعية الأصلية، إلا أن مسار تبرير اختيار المبادئ لا يتوقف

(166) Rawls, *Libéralisme politique*, p. 79.

(167) Ibid., p. 80.

(168) Ibid., p. 50.

(169) Nootens, p. 29.

عند رولز عند هذا الإجراء بل يتعداه، أو لنقل إنه يتدعّم بإجراءات أخرى تسمح بالعودة إلى السياق الأخلاقي للتداول أو للنقاش الحتمي بين الأفراد الأخلاقيين الواقعيين حول ما إذا كانوا فعلًا راغبين في تبني المبادئ التي يصوغها الإجراء المجرد والخيالي للوضعية الأصلية أم لا.

يمكننا بطريقة أخرى تبرير الوصف الخصوصي للوضعية الأصلية، وذلك بالنظر إلى ما إذا كانت المبادئ التي نختارها تتوافق مع قناعاتنا الموزونة حول مفهوم العدالة، كما يمكننا أن نتساءل عما إذا كان تطبيق هذه المبادئ سيقودنا إلى إصدار الأحكام نفسها التي نصدرها الآن بطريقة حدسية على البنية الأساسية للمجتمع.

يطور رولز طريقة يتم فيها، لأجل دراسة مسألة أخلاقية معينة، الاتجاه مباشرة إلى البحث عنها في الأحكام المعيارية لثقافة عمومية مشتركة. وإذا كان من البدهي أن أي جماعة تنطوي على كم هائل من الأحكام الأخلاقية المختلفة بل المتناقضة أحيانًا، فإن من الممكن على الرغم من ذلك الإحاطة بالأحكام الأكثر صلابة التي لها تأثير بنائي ودائم في المجتمع ومؤسساته، بمعنى آخر أحكام لا يرفضها أو لا يكاد يرفضها أي شخص عاقل، ويذكر رولز مؤشرات دالة على الأحكام التي يجب استبعادها: «بإقرارنا الأحكام التي يجب أن تؤخذ في الاعتبار يمكننا بشكل معقول اختيار بعضها ورفض الآخر. مثلًا، يمكننا استبعاد الأحكام المتخذة في وضعية تردد أو تلك التي لا تحظى بثقتنا، وبالطريقة نفسها الأحكام المتخذة تحت تأثير العاطفة أو الخوف أو عندما يكون لنا حظ الانتفاع منها بطريقة أو بأخرى»[170].

في جميع الأحوال، تقوَّم الأحكام الأخلاقية بالنسبة إلى رولز من وجهة نظر أولئك الذين يصدرونها، ما إذا كانت تتصف بالصلابة أم لا. في المقابل، نجده يصف الأحكام الموزونة الصلبة بأنها تلك التي تكون لقدراتنا الأخلاقية حظوظ أكبر في التمظهر من دون إشكال[171]. ويتم اللجوء إلى هذه الأحكام الموزونة

(170) Rawls, *Théorie de la justice*, p. 73.

(171) Ibid.

بالنسبة إلى رولز كمرحلة ضرورية في العمل الأخلاقي عندما تكون غاية هذا العمل إرساء المعايير الاجتماعية الأساسية.

يعرض رولز في مرحلة تالية لمرحلة اختيار المبادئ في الإجراء البنائي للوضعية الأصلية وبعد فحص هذه المبادئ ومقارنتها بالرجوع إلى أحكامنا الموزونة، ما يطلق عليه منهج التوازن التأملي[172] (La méthode de l'équilibre réfléchi). ويمكن اعتبار هذا الأخير من حيث المبدأ عملية مواجهة نتائج هذين الإجرائين في ما بينهما، يقول رولز: «يمكننا، على الرغم من ذلك، تبرير وصف خاص للوضعية الأصلية بطريقة أخرى، وذلك بالنظر إلى ما إذا كانت المبادئ التي نختارها متفقة مع قناعاتنا الموزونة حول ما هي العدالة»[173]. بناء على هذا، يجعل رولز هذه المواجهة بين نتائج الوضعية الأصلية ونتائج الأحكام الموزونة في ما يخص مبادئ العدالة وبطريقة مذهلة لقاء بين مصدرين أخلاقيين من دون أن تكون لأحدهما أولوية على الآخر، لأن رولز يقرّ بإمكان حصول تعارض بينهما، وفي هذه الحال نجد أنفسنا أمام خيارين، «إما أن نغيّر تحليل الوضعية الأولية أو أن نراجع أحكامنا الخاصة، لأنه حتى أحكامنا التي نعتبرها موقتًا نقاطًا ثابتة هي موضوع للمراجعة»[174].

بهذه الطريقة، أي من خلال إجراء التعديل الذي يطاول تارة شروط العقد وتارة أخرى بعض الأحكام، وبتكييف هذه الأخيرة مع مبادئ العدالة، يعتقد رولز أن من الممكن جدًّا أن نصل في النهاية إلى إيجاد وصف للوضعية الأولية

---

(172) اقترح مترجم كتاب **العدالة كإنصاف: إعادة صياغة** ترجمة مصطلح «l'équilibre réfléchi» بـ «التوازن الفكري» بينما فضلت مترجمة كتاب **نظرية العدالة** مصطلح «التوازن الانعكاسي» وعلى الرغم من ميزة الأمانة الحرفية لهاتين الترجمتين، إلا أننا نراهما لا تعكسان حقيقة ما يقصده رولز بهذا المفهوم، إذ يمثل هذا الإجراء مرحلة تأمل ومقارنة في نتائج الوضعية الأصلية والأحكام الموزونة، لذلك ارتأينا ترجمته بمصطلح «التوازن التأملي»، ينظر في هذا الصدد: رولز، **العدالة كإنصاف**، ص 128، جون رولز **نظرية العدالة**، ترجمة ليلى الطويل (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 2011)، ص 49. تجدر الإشارة إلى أننا لم نحصل على هذه الترجمة العربية لكتاب رولز إلا في مراحل متأخرة من إنجاز هذا العمل، لذلك لم يكن في وسعنا الاعتماد عليها.

(173) Rawls, *Théorie de la justice*, pp. 46-47.

(174) Ibid., p. 47.

تضع في الوقت نفسه شروطًا مسبقة معقولة وتفضي إلى مبادئ تتفق وأحكامنا الموزونة المفصّلة والمعدّلة. يقول رولز: «إنني أصف هذه الحال النهائية بالتوازن التأملي»[175]. ويصف هوفه هذا الإجراء التعديلي بقوله: «يتم التعديل المتبادل للمبادئ المتوصل إليها عقلانيًا والآراء التأملية حول العدالة من خلال مسار حركتي الذهاب والإياب بين: أ) عناصر الوضعية الأصلية الأولية. ب) مبادئ العدالة المستنتجة من هذه الأخيرة. ج) القناعات المعتبرة (Les jugements bien pesés) حول العدالة، فتارة تتغيّر الوضعية الأصلية والمبادئ، وتارة يطاول التغيير القناعات المعتبرة. ويجب أن يستمر هذا العمل حتى تتفق المبادئ المؤسسة عقلانيًا مع قناعات العدالة المعدلة»[176]. ويمر تعديل الأحكام هذا بحسب الباحث الفرنسي أندريه برتن (André Berten)[177] بثلاث مراحل هي مرحلة «التوازن التأملي الضيق» الذي لا ينظر فيه إلا إلى تصور واحد للعدالة، حيث إن إضافة أحكامنا الأخرى إلى هذا التصور لا تحدث إلا أقل تعديل ممكن، ثم مرحلة «التوازن التأملي الواسع»، والذي يعتبره رولز المفهوم الأكثر أهمية[178]، حيث يتوسع التفكير ليشمل فيه تصورات عدة ومتنافسة للعدالة حتى تلك المعارضة لتصور العدالة ذاته. أخيرًا، التوازن التأملي الكامل أو التام، وهو الذي يشبه وضعية الحوار التي يمكن أن تتم في مجتمع حسن التنظيم، ففي «مثل هذا المجتمع، لا يقتصر الأمر على وجود وجهة نظر عامة يحكم بوساطتها المواطنون على مطالبهم، بل علاوة على ذلك فإن وجهة النظر هذه مدركة إدراكًا مشتركًا وفق ما يؤكدها جميعهم في ثبات فكري (توازن تأملي) كامل»[179].

إذًا، لا يكتفي رولز بالإذعان لإمكان أن تكون إحدى الطريقتين صالحة في ما يخص مسألة صياغة المبادئ المنظمة مؤسساتنا وعلاقاتنا المتبادلة، بل يسعى

---

(175) Ibid., p. 47.

(176) Höffe, p. 78.

(177) André Berten, «Habermas critique Rawls. La position originelle du point de vue de la pragmatique universelle.» Document de travail no. 6 de la Chaire Hoover d'éthique économique, Université catholique de Louvain, Mars 1993, pp. 7-8.

(178) رولز، **العدالة كإنصاف**، ص 131.

(179) المرجع نفسه.

من خلال إجراءَي الموازنة والتعديل لمختلف عناصر الاختيار والتبني، إلى تأكيد أن هذه المبادئ يجب أن تكون كذلك، بذلك لا يفتح المجال في طريقته البنائية للحظ ولا للتعسف.

بعد التوصل إلى الاتفاق حول مبادئ العدالة وتبني العقد الاجتماعي في الوضعية الأصلية، ينتقل رولز إلى كيفية إقامة التنظيم السياسي في ضوء هذه المبادئ باعتبارها الركيزة الأساسية لأي مؤسسة عادلة، فما إن يفرغ المتعاقدون من صياغة المبادئ حتى يبدأوا التفاوض حول النظام الاجتماعي الأمثل، وهنا يرتفع حجاب الجهل جزئيًا بشكل يسمح لهم باختيار الدستور الذي يجب أن يكون متماشيًا ومبادئ العدالة المرتبة ترتيبًا تسلسليًا[180]، وتلي هذه المرحلة مرحلة عقد المجلس التأسيسي المخول لصياغة القوانين العادلة وتحديد سلطات الحكومة والحريات الأساسية للمواطنين.

على الرغم من ذلك، ليس هناك ما يضمن صدور قوانين ظالمة، الأمر الذي يفسر في النهاية شرعية العصيان المدني كما سبقت الإشارة إلى ذلك، ومنه فإن الإجراء الديمقراطي للاقتراع بالأغلبية يعتبر شرطًا ضروريًا، حيث إنه يؤدي إلى صياغة تشريع عادل، لكنه يبقى رغم ذلك غير كاف[181].

رابعًا: المنعطف التعددي «الليبرالية السياسية»

ليس هناك شك في أن واقع التعددية أصبح الطابع الغالب على بنية المجتمعات المعاصرة، ويرجع ذلك في طبيعة الحال إلى أسباب عدة لا يسع موضوع بحثنا هذا التطرق إليها، لكن الأهم في هذا الواقع الجديد هو أن الأمر أصبح يتعلق باختلاف عميق داخل المجتمع الواحد في التصورات الفلسفية، الدينية وإجمالًا في المثل العليا للحياة الحسنة.

---

(180) دي كرسبني ومينوج، ص 148.

(181) Adair, p. 89.

جعل هذا الواقع، المحايث للدول الديمقراطية المعاصرة، مسار اتخاذ القرار أكثر تعقيدًا مما كان عليه في السابق، حيث كان تطلع هذه الدول الأول إلى تحقيق الخير المشترك لجماعة سياسية معينة، فالمواطنون الذين تحركهم دوافع متعددة نتيجة انتماءاتهم المتباينة (دينية، عرقية، لغوية، جنسية ...إلخ) يطالبون الدولة اليوم بالأخذ في الاعتبار انتماءاتهم الفئوية هذه، وبالنظر إلى مصالحهم وحاجاتهم الخاصة بنظرة مختلفة عن باقي الفئات الأخرى، خصوصًا تلك التي تشكل الأغلبية، الأمر الذي يولّد توترًا وصراعًا بين المصالح المتباينة للفئات، ينعكسان على علاقات التعايش والاندماج الاجتماعي التي يجب أن تميز الدول الديمقراطية، ما يقتضي تفكيرًا جدّيًا في آليات اتخاذ القرار التي تتماشى وهذه التعددية. من هنا، يأتي إجماع أغلبية الفلاسفة الليبراليين المعاصرين على حتمية هذا الواقع التعددي القيمي باعتباره شكلًا من أشكال التطور الضروري الملازم المجتمعات الليبرالية المعاصرة، والذي يجب التفكير فيه ومعه بشكل إيجابي، لا تجاهله.

مثل أغلبية الفلاسفة الليبراليين، وجد رولز نفسه مجبرًا على إعادة النظر في نظريته للعدالة للتأقلم مع هذا الواقع الجديد، ويدشن صدور كتاب **الليبرالية السياسية** في عام 1993 المنعطف الذي يمكن وصفه بالتعددي في تفكير رولز، إذ من المؤكد أن ظروف العدالة التي نظّرت لها نظرية العدالة لا تتطرق صراحة إلى مسألة التعددية، فهناك ظروف موضوعية تتعلق في العموم بالموارد والخيرات، وأخرى ذاتية تتعلق إجمالًا بصراع المصالح، وفي هذه الظروف الأخيرة يمكن إدراج التعددية باعتبارها مظهرًا للأنانية، غير أن أهمية المسألة وحضورها الكبير في النقاشات الفكرية في السنوات اللاحقة لنظرية العدالة، دفعا رولز إلى استدراك هذه السقطة وإعادة النظر في هذه الظروف، حيث أصبحت التعددية من أهمها، يقول رولز في كتاب **العدالة كإنصاف** في معرض تساؤله عن المثل الأعلى الذي يسعى المجتمع وراءه في ظل الظروف الموجودة، إن هذه الأخيرة تشمل «واقع التعددية المعقولة، وهذه الحال دائمة، إذ هي تبقى بلا حدود في المؤسسات الديمقراطية الحرة»[182]. فما المقصود بهذه التعددية المعقولة؟

---

(182) رولز، **العدالة كإنصاف**، ص 91.

1 - التعددية «المعقولة»: تحدي الديمقراطية المعاصرة

أدرك رولز مع الوقت، ونتيجة الانتقادات التي وجهت إلى أنموذجه السياسي في العدالة، أن نظريته عاجزة عن تحقيق الإجماع التام، حيث إن هذه الأخيرة وباللجوء إلى إجراء الوضعية الأصلية، تقر بإمكان الوصول إلى هذا الإجماع، يقول رولز: «تتصف الوضعية الأصلية بكونها تجعل الإجماع التام ممكنًا، بمعنى أن أفكار أي فرد هي نفسها أفكار الجميع. والشيء نفسه يقال عن أحكامنا الموزونة في مجتمع حسن التنظيم تمارس فيه مبادئ العدالة. كل فرد له تصور العدالة ذاته ومن وجهة النظر هذه، فإن المجتمع الحسن التنظيم متجانس»[183]. غير أنه سيلاحظ لاحقًا أن من الخطأ بالنسبة إلى أي نظرية التطلع إلى مثل هذا التجانس بين أفراد المجتمع، «ففكرة المجتمع الحسن التنظيم والموحّد بنظرية العدالة كإنصاف كما يطرحها كتاب **نظرية العدالة** هي فكرة غير واقعية»[184]. بناء عليه، لن يكون المجتمع متجانسًا على مستوى التقويم العملي الاجتماعي، بل مجتمعًا نبحث فيه عن الوفاق فحسب حول عناصر معينة تعتبر أساسية من وجهة نظر الفاعلين عمليًا. ويمكن إرجاع ذلك إلى كون الممارسة العادية للمواطنين الأحرار والمتساوين في المجتمع الديمقراطي، ونظرًا إلى حرية التفكير والوعي والتجمع ...إلخ التي نجدها في مثل هذه المجتمعات، تنزع الى تبني نتائج متباينة حول تصور الخير، ما سيؤدي إلى بروز تعدد في رغبات الفاعلين وتطلعاتهم.

غير أن هذه التعددية ليست سلبيّة في ذاتها، بل هي ضرورية للمجتمع، يقول رولز: «إن الصعوبة التي يواجهها كتاب **نظرية العدالة** هي الآتية: يتصف المجتمع الديمقراطي الحديث ليس بتعدد المذاهب الشمولية (الفهمية) والأخلاقية والفلسفية والدينية فحسب، ولكن أيضًا بواقع أن هذه المذاهب غير متجانسة في ما بينها من حيث هي معقولة. ولا يستطيع أي من هذه المذاهب تحقيق انخراط المواطنين كافة فيه، كما أن ليس هناك سبب يجعلنا نعتقد أن هذا الانخراط سيكون ممكنًا في المستقبل القريب. إن التعددية السياسية تنطلق من فرضية أن

(183) Rawls. *Théorie de la justice*, p. 304.

(184) Rawls, *Libéralisme politique*, pp. 4-5.

وجود تعددية في المذاهب المعقولة وغير المتوافقة في ما بينها هو من وجهة النظر السياسية النتيجة العادية لممارسة العقل الإنساني (من هنا التسمية «التعددية المعقولة») في إطار المؤسسات الحرة لنظام ديمقراطي دستوري»[185].

يترجم تعدد مذاهب الفهم هذا واقعيًا ببروز صراعات بين مختلف رؤى العالم الفردية والجماعية، وتؤدي إلى صعوبات في القدرة على إصدار أحكام تفسر جزئيًا تغيرات الأحكام بين الأفراد العقلانيين، كما ستسمح له صعوبات حكم هذه (les difficultés de jugement) من تأسيس واقع التعددية المعقولة[186]، متوخيًا البحث في تفسير ما يتخفى وراء هذا الواقع الموصوف باختلاف وتضارب المذاهب الدينية، الفلسفية والأخلاقية.

يصيغ رولز ست صعوبات في الحكم في الشكل الآتي[187]:

- يمكن البرهان - الإمبيريقي أو العلمي - المرتبط بوضعية ما، أن يكون متناقضًا أو معقدًا ومنه صعوبة التقويم.

- حتى عندما نكون متفقين بشأن الاعتبارات التي يجب أخذها في الاعتبار، فإن من الممكن أن نكون مختلفين بشأن قيمتها المتناسبة، ما يفضي إلى نتائج متباينة.

- تعتبر جميع تصوراتنا، ليس الأخلاقية والسياسية فحسب، بدرجة ما مبهمة وتواجه حالات غير قابلة للحل، ويعني هذا الغموض أنه يجب علينا الوثوق في الأحكام والتأويلات في إطار سلسلة من الإمكانات (غير المحددة بوضوح) يكون فيها أشخاص معقولون غير متفقين.

- إن الطريقة التي نقوّم بها البراهين ونزن بها القيم السياسية والأخلاقية هي طريقة تشكلها قبل كل شيء تجربتنا الكاملة، أي مجمل ما عشناه حتى الآن، ومن

---

(185) Ibid., p. 4.

(186) Bernard Reber, «Argumenter et délibérer entre éthique et politique,» *Archives de philosophie*, vol. 74, no. 2: *Vertus et limites de la démocratie délibérative* (Avril-Juin 2011), pp. 290-291.

(187) Rawls, *Libéralisme politique*, pp. 85-86.

البدهي أن يكون هذا دائمًا مختلفًا بالنسبة إلى كل فرد. بناء عليه، ففي مجتمع حديث يحتوي على وظائف ووضعيات مختلفة، وعلى تقسيمات عمل متباينة، وعلى فئات اجتماعية كثيرة بخصوصياتها الثقافية، فإن تجارب المواطنين الكاملة متباينة كفاية كي تختلف أحكامهم بشأن قضايا كثيرة معقدة نسبيًّا، وربما حتى بشأنها جميعًا.

- توجد في الأغلب أنواع كثيرة من الاعتبارات المعيارية متطابقة مع قوى مختلفة من طرفي النقاش (حول قضية واحدة) بالتالي من الصعب وضع تقويم شامل.

- يعتبر أي نظام مؤسسات اجتماعية محدودًا في ما يتعلق بالقيم التي يجب أن يقبلها، حيث يجب القيام بعملية انتخاب من بين القائمة الكلية للقيم الأخلاقية والسياسية التي يمكن تحقيقها. ويفسر هذا بكون كل نظام له فضاء اجتماعي محدد. وبما أننا مجبرون على الاختيار بين قيم نرغب فيها، فمن الصعب علينا وضع أولويات والقيام بتعديلات، ومنه فقرارات كثيرة صعبة يمكن ألّا تجد إجابة شافية.

يؤكد رولز في المقابل أن هذه القائمة من الصعوبات في الحكم ليست كاملة، بل إنها تخص الأكثر وضوحًا منها فحسب.

إذًا، يدشن المنعطف التعددي تمييزًا واضحًا ومهمًّا بين التصورات الشمولية أو الفهمية (Les doctrines comprehensives) والتصورات السياسية (les doctrines politiques)، حيث إن الأولى ليست محل اتفاق بين المواطنين، وهي من قبيل قضايا الحياة الحسنة والمعاني العميقة لمبادئنا الدينية أو العلمانية، لأنه حتى المثل العليا التي يحملها المذهب الليبرالي أو حتى الحداثة السياسية يمكن أن تواجه اعتراضات معقولة من مواطنين يتطلعون إلى مثل عليا مغايرة. في المقابل، يعرض رولز التصورات السياسية كتصورات دنيا يمكن أن يتبناها الجميع بغض النظر عن مذاهبهم الشمولية أو الفهمية. بهذا المعنى، نلاحظ أن رولز لا يؤوّل التعددية كورقة لعدم امتثال المعايير المشتركة على قاعدة نزعة ذاتية مطلقة. يتعلق الأمر بالأحرى بوضع معايير لا تجرّم الأفراد الذين يتميزون بالمعقولية فحسب، لأنهم زاغوا عن

تصورات الأغلبية. لذلك، نجده يقترح أن يبحث الأفراد عن إجماع بالتقاطع يسمح بتبني حريات فردية وجماعية ولكن من دون صياغة تبرير فهمي لهذه الحرية؛ تبرير يمكن أن يهدد الإجماع الحاصل بين أولئك الذين يعتبرون الحرية طريقًا نحو التحرر الفردي من أي شكل من أشكال التبعية (hétéronomie)، وأولئك الذين يعتبرونها في المقابل شرطًا أساسيًا لممارسة حرية فكر أصيلة في مجتمع تعددي.

2 - التبرير في «الليبرالية السياسية»: العقل العمومي

يولي رولز في كتابه **الليبرالية السياسية** مفهوم العقل العمومي (La raison publique)، اهتمامًا بالغًا، حيث إنه يشكّل الحل لمشكلة شرعية ممارسة السلطة السياسية في المجتمعات الليبرالية التي تطبعها التعددية، فما دامت الاعتبارات قبل الحداثية مستبعدة من مسار التبرير كما سبقت الإشارة الى ذلك، فإن من الواجب إذًا البحث عن مصدر آخر لتبرير الممارسة السياسية، ما يسّوغ الاعتماد على عقل إنساني عمومي متحرر من انتماءاته اللاعقلانية (الدين، الانتماءات العرقية ...إلخ) كقاعدة معرفية لتبرير الممارسة السياسية للمواطنين، فبالنسبة إلى رولز يجب عدم تناسي أن «الأصل التاريخي لليبرالية السياسية إنما يكمن في حركة الإصلاح البروتستانتية»[188]، بالتالي في عمل العقل في الفضاء العمومي.

تعود فكرة العقل العمومي إلى الفيلسوف الألماني كانط، إذ ما فتئ هذا الفيلسوف يؤكد أن استعمال العقل العمومي يجب أن يكون دائمًا حرًّا[189] كي يكون في استطاعتنا خلق مواطنين أحرار في مملكة الغايات، إذ يميز كانط بوضوح الاستعمال الخصوصي للعقل الذي يقوم به الفرد عندما يكون جزءًا من كل، أي عندما يكون مناطًا به القيام بدور معين، بالتالي يكون استعماله عقلَه في هذه الحال خاضعًا[190]، من الاستعمال العمومي للعقل الذي هو «النشاط الذي يتيح للناس

(188) Ibid., p. 13.

(189) Emmanuel Kant, «Réponse à la question: Qu'est-ce que les lumières?,» Heinz Wismann (trad.), dans: Emmanuel Kant, *Critique de la faulté de juger* (Paris: Gallimard, 1985), p. 499.

(190) Michel Foucault, «Qu'est-ce que les lumières?,» dans: Michel Foucault, *Philosophie: anthologie*, anthologie établie et présentée par Arnold I. Davidson et Frédéric Gros, Folio. Essais 443 (Paris: Gallimard, 2004), p. 863.

مناقشة مسائل مهمة ومن خلاله يصبحون قادرين على توسيع معارفهم، وإحراز التقدم في التنوير العام»[191]. إنه إذًا عقل ليست له سلطة متسلطة، بل هو تعبير عن اتفاق المواطنين الأحرار الذين في إمكانهم إبداء اعتراضاتهم بلا تحفظ أو خوف. هنا، يمكننا أن نستشف العلاقة بين العقلانية العمومية والحرية السياسية عند كانط والفلاسفة المحدثين عمومًا[192].

تناول رولز - معيدًا بذلك كانط - مفهوم العقل العمومي في مواضع عدة من كتابه **الليبرالية السياسية**، لكنه أفرده بدراسة خاصة في مقالته «فكرة العقل العمومي إعادة نظر»[193]. فقد كان تركيزه موجهًا في الأساس إلى تناول طبيعة العلاقة بين الاعتراف بالطابع التعددي للمجتمع المعاصر وتبرير السيطرة السياسية، وهي العلاقة التي ظل الغموض والتعقيد يشوبانها حتى في الكتابات الليبرالية ما بعد رولز.

من المهم الإشارة مرة أخرى إلى أن النسق الرولزي يتشكل من أطروحتين متكاملتين، يتم اختيار مبادئ العدالة في الأطروحة الأولى من النسق الفلسفي هذا في وضعية أصلية تتميز بالإنصاف والحيادية، وتُناط بهذه المبادئ مهمة تجذير مجمل المسار الديمقراطي وتأطيره، حيث إنها تحيل إلى قيم العدالة (الحقوق والحريات الأساسية، المساواة في الحظوظ، الأسس الاجتماعية لاحترام الذات ...إلخ)، ولأنها كذلك فهي تتمتع بالأولوية مقارنة بتصورات الخير التي ينادي بها فرديًّا المواطنون[194]. غير أن البحث عن استقرار النظام، أي ارتباط المواطنين بالديمقراطية ومشاركتهم الحرة في الحياة السياسية يقود في الأطروحة الثانية من النسق الفلسفي إلى وضع قيم العقل العمومي وتوضيح دوره في المسار الديمقراطي، إذ من الضروري أن تكون مبادئ العدالة معترفًا بها عموميًّا، وهذا يعني أن كل مواطن يخضع لها، وهو يعلم أن الآخرين يفعلون الشيء نفسه[195]،

---

(191) ديلو، ص 243.

(192) Audard, «Utilitarisme et éthique publique,» p. 73.

(193) Rawls, «L'idée de raison,» pp. 158-211.

(194) Audard, «Utilitarisme et éthique publique,» p. 73.

(195) Rawls, «L'idée de raison,» p. 166.

«فالعمومية بما هي نتيجة لوجهة النظر التعاقدية للعدالة هي الشرط الصوري الثالث ... المتضمن في الأمر القطعي الكانطي»[196].

إن العقل العمومي هو الفضاء الديمقراطي الضروري للتقاسم المعقول لمحتوى العدالة ولتصور الخير العمومي، إنه «صفة الشعب الديمقراطي»[197] التي تسمح بتبرير القرارات السلطوية للنظام السياسي، كما أنه يحاول «الإجابة عن المشكلة التي تطرحها شرعية ممارسة السلطة السياسية في مجتمعات تطبعها سمة التعدد»[198].

إن إدخال مفهوم الاستعمال العمومي للعقل هي الفرصة التي يقتنصها كتاب **الليبرالية السياسية** لتناول مسألة شرعية مبادئ العدالة، ذلك أن مع إدخال هذا المفهوم يتدعّم التأسيس الديونتولوجي لصلاحية المبادئ، والذي كان قد تم في الوضعية الأصلية، بإجراء شرعنة يستعين بالنقاش العمومي الذي هو وحده الكفيل بتبرير فرض هذه المبادئ على المواطنين من السلطة الحاكمة[199].

يمكن النظر إلى فكرة العقل العمومي، حيث إنها تحديد وضبط للعلاقة السياسية التي تربط الحكومة الديمقراطية والدستورية بالمواطنين من جهة وهؤلاء في ما بينهم من جهة أخرى[200]. ولأنها كذلك، فإنها تتعارض مع تصور الحقيقة المطلقة، في النتيجة فهي أيضًا مرفوضة من أولئك الذين يرفضون الديمقراطية الدستورية ويسعون إلى تجسيد النظام السياسي الذي يتماشى وتصورهم المطلق للحقيقة، فهؤلاء لا ينظرون إلى العلاقة السياسية إلا من حيث هي علاقة صداقة أو عداء تحددها في الدرجة الأولى انتماءاتهم الدينية أو العلمانية[201].

---

(196) Rawls, *Théorie de la justice*, p. 165.

(197) Rawls, *Libéralisme politique*, p. 259.

(198) Leydet, «Raison publique,» p. 141.

(199) Muriel Ruol, «Pour une responsabilité citoyenne. Le Concept Rawlsien de 'recoupement' peut-il éclairer l'événement de la marche blanche?,» Cahiers philosophiques: Interfaces, no. 3, Centre Interfaces, Namur, Février 2001, p. 25.

(200) Rawls, «L'idée de raison,» p. 160.

(201) Ibid.

يتصور رولز فكرة العقل العمومي وفق بنية معينة تحددها خمسة جوانب مختلفة يجب على الرغم من ذلك عدم إغفال أي جانب منها، وإلا فقدت هذه الفكرة صدقيتها العامة. هذه الجوانب هي:

- المسائل السياسية الأساسية التي تنطبق عليها فكرة العقل العمومي.
- الأشخاص الذين تنطبق عليهم هذه الفكرة.
- مضمون فكرة العقل العمومي، حيث هو مجموعة من التصورات السياسية المعقولة عن السياسة.
- تطبيق هذه التصورات في النقاشات التي تدور حول معايير الإكراه التي يستند إليها التشريع القانوني في دولة الحق الديمقراطية.
- اطمئنان المواطنين إلى أن المبادئ المستمدة من تصوراتهم للعدالة تستوفي معيار المعاملة بالمثل[202].

فضلًا عن ذلك، يشترط رولز توفر شروط في العقل تؤهله لأن يكون عقلًا عموميًا، من ذلك أنه يجب أن يكون عقل مواطنين أحرار ومتساوين، وأن يكون «موضوعه الخير العام في ما يتعلق بالمسائل الأساسية للعدالة السياسية، وأخيرًا أن تكون اهتماماته عامة»[203].

إذا حدد العقل العمومي بهذا الشكل، فإنه يمنح شكل تبرير للسياسات المفتوحة لكل المواطنين، إذ يدرك هؤلاء أنه بسبب اختلاف تصوراتهم الخيرية التي قد تكون في بعض الأحيان متعارضة، فإن من المتعذر عليهم التوصل إلى اتفاق حول القرارات التي يجب أن تتخذها الدولة في تسييرها للمؤسسات العمومية. عندما تكون القضايا السياسية الأساسية هي الموضوع، فإنه يتحتم على المواطنين فحص نوع العقل العمومي الذي يجب استحضاره في النقاش العمومي، لذلك يقترح رولز في ما يخص العقل العمومي استبدال المذاهب الشمولية (الفهمية) للخير لدى المواطنين بفكرة معقولة عن السياسي.

---

(202) Ibid., p. 161.

(203) Ibid.

إن القرارات السياسية لا يمكن، بحسب رولز، أن تكون مبررة إلا من خلال جملة من الأسباب المشتركة المقبولة والمفهومة من جميع المواطنين، حتى وإن كان هؤلاء منقسمين في ما بينهم من حيث انتماءاتهم المذهبية المختلفة والمتعارضة. من الضروري إذًا، وضع قاعدة لتفكير سياسي يتقاسمه جميع المواطنين من حيث هم أحرار ومتساوون[204].

بناء على ما تقدم، فكي يكون النظام السياسي الذي هو بالطبيعة نظام يقوم على الإكراه شرعيًا، فإنه يجب أن يستند إلى أسباب ترضي معيار التبادلية الذي يستند هو أيضًا إلى اقتضاءات التفهمية (compréhensibilitéla) وقابلية القبول المعقول، يقول رولز: «يتم التعبير عن فكرة الشرعية السياسية القائمة على معيار المعاملة بالمثل بالشكل الآتي: إن ممارستنا السلطة السياسية غير ملائمة إلا عندما نعتقد بصدق أن الأسباب التي نطرحها لتبرير أفعالنا السياسية [...] كافية، وأن نعتقد بشكل معقول أن المواطنين الآخرين يمكن أن يقبلوها»[205].

إذًا، يمثل معيار التبادلية القلب النابض لفكرة العقل العمومي عند رولز، ويأتي هذا المعيار لتحديد بعض الضوابط في ما يتعلق بالحجج والبراهين التي يمكن إيرادها في النقاشات العمومية. ويعتبر هذا المبدأ غير محترم عندما تنتهك الحريات الأساسية للأفراد، لذلك يمكن التأكيد مرة أخرى أن الشرعية السياسية عند رولز قائمة على معيار التبادلية هذا.

إضافة إلى ما سبق، تتجسد فكرة العقل العمومي، بحسب رولز، في عقل المحكمة العليا[206] أيضًا، لأن قضاة المحكمة العليا يجب أن يحكموا انطلاقًا من العقل العمومي، وألّا تكون لهم قيم أخرى سوى هذا العقل، بمعنى آخر أن يستندوا في أحكامهم إلى القيم الأخلاقية والسياسية الأساسية، لذلك فهم يشكلون الحاجز الأخير أمام المذاهب الشمولية للمواطنين، يجب على العقل العمومي في يد المحكمة العليا أن يقوم بدور دفاعي، يقول رولز: «تتوافق المحكمة العليا

(204) Ibid., p. 166.

(205) Ibid.

(206) Rawls, *Libéralisme politique*, p. 280.

التي هي إجراء مؤسساتي لحماية القانون الأساس مع فكرة ديمقراطية دستورية ثنائية. فبتطبيق العقل العمومي، يجب على المحكمة أن تمنع محاولة إضعاف هذا القانون بتشريع الأغلبية العابرة، أو احتمالًا بمصالح ضيقة منظمة ومموضعة جيدًا قادرة على الحصول على ما تريد»[207].

3 - مسألة الاستقرار والشرعية

عرفت مسألة الاستقرار، أي مسألة شروط الاتفاق السياسي الدائم والمستمر حول مبادئ العدالة، تطورات مهمة بين عامي 1971 و2001. وقد اقتضى هذا التطور إجمالًا، الانتقال من مسألة الاستقرار الذاتي لمجتمع مثالي قائم على مبادئ العدالة إلى مسألة الشروط الاجتماعية الضرورية لتطبيق النظرية في مجتمع تعددي. يتعلق الأمر برهان توازن داخلي قائم على المثل الأعلى لمجتمع منظم، بمعنى أن نظرية العدالة كانت ترهن مسألة الاستقرار بقدرة المجتمع الحسن التنظيم على تقديم الأسباب الضرورية لعمله الخاص[208]. غير أن هذه الطريقة لا يمكنها أن تضمن بطريقة واقعية الدفاع عن مبادئ العدالة في مجتمع تعددي.

توصف النظرية السياسية بأنها مستقرة إذا كان في الإمكان تطبيقها، وإذا كان هذا هو الشرط العام للاستقرار السياسي، فيمكننا استنتاجًا أن نؤكد أن التصور الليبرالي لا يكون مستقرًا إلا إذا قُبِل بشكل حر من كل فرد من أفراد المجتمع الحسن التنظيم. يجب النظر إلى الدعم الذي يقدمه الأفراد إلى مبادئ العدالة، والذي هو شرط استقرار التصور السياسي على أنه حافز أخلاقي، بمعنى أن الفرد يعمل ليس فحسب باتفاق ولكن أيضًا بمقتضى معنى العدالة المعرّف في هذه النظرية، يقول رولز: «إن حس المواطنين بالعدالة، وبالنظر إلى خُلقهم ومصالحهم كما تشكلت في حياتهم في ظل بنية أساسية عادلة، هو من القوة بحيث يقاوم الميول العادية نحو الظلم»[209].

---

(207) Ibid., p. 283.

(208) Rawls, *Théorie de la justice*, p. 536.

(209) رولز، **العدالة كإنصاف**، ص 373.

في مقابل ذلك، تنظر التصورات غير الليبرالية إلى مسألة استقرارها السياسي على أنه مسألة عملية محض. يتعلق الأمر فحسب بتوفير الآليات التي تسمح بتطبيق مبادئ عدالة حقيقية. ولأن هذه النظريات ليست ليبرالية، فليس من الضروري أن يكون الدعم الذي يقدمه الأفراد إلى مبادئ العدالة نابع من اختيار حر، بمعنى أنهم في غنى عن الحافز الأخلاقي لقبول هذه المبادئ، ومنه فإن جميع الطرق المؤدية إلى الحفاظ على الاستقرار السياسي مقبولة، ويتعين على الدولة إذًا أن تضمن لرعاياها كافة أن تكون القوانين مطبقة. تكمن المشكلة إذًا، بالنسبة إلى النظرية السياسية الليبرالية في بيان أن الأفراد الذين ينشأون في ظل مؤسسات عادلة يطورون حافزًا أخلاقيًا أو تصورًا للعدالة من نتائجه المباشرة الدفاع طواعية عن مبادئ العدالة المحايثة لتلك النظرية[210].

إن مسألة الاستقرار السياسي لنظرية العدالة هي في النهاية طبيعة العلاقة التي يراها رولز قائمة بين الشرعية السياسية وفضيلة العدالة، فعند الموازنة بينهما يرى رولز أنه، وإن كان هناك رابط أساس بين الشرعية والعدالة، إلا أنه يجب عدم خلط بعضهما ببعض في أي حال من الأحوال، أو وضعهما على قدم المساواة، فهو يقر بأن «الشرعية فكرة ضعيفة مقارنة بالعدالة»[211]. إن الشرعية لا تصنع العدالة، إنها فحسب تضمن أن بعض القواعد والإجراءات طُبِّقت للوصول إلى النتائج، وهذا لا يعني البتة أن هذه القواعد والإجراءات عادلة في ذاتها[212]. بمعنى آخر، «على عكس العدالة، تفترض الشرعية هامشًا غير محدد من اللاعدالة»[213]. إذًا، يجب تصور السلطة السياسية الديمقراطية باعتبارها نتيجة شراكة بين أشخاص أحرار ومتساوين، ما يبرر اللجوء إلى التعاقدية الفلسفية لتسيير ممارسة هذه السلطة. وكي تُبَرَّر المبادئ يجب أن

---

(210) Bertrand Guillarme, «Rawls et le libéralisme politique,» *Revue française de science politique*, vol. 46, no. 2 (1996), p. 323.

(211) John Rawls, «Réponse à Habermas,» dans: Jürgen Habermas & John Rawls, *Débat sur la justice politique*, Rainer Rochlitz (trad. avec la collab. de Catherine Audard), Humanités (Paris: Les Ed. du Cerf, 1997), p. 132.

(212) Soumaya Mestiri, *Rawls. Justice et équité*, Philosophies 203 (Paris: Presses universitaires de France, 2009), p. 107.

(213) Rawls, «Réponse à Habermas,» p. 133.

يكمّل هذا المثل الأعلى للعلاقات السياسية بين المواطنين بنظرة إلى ما يشكل الاستقلالية السياسية.

من وجهة النظر هذه، يثير البناء الفلسفي الرولزي صعوبة ترتبط بواقع أن المبادئ التي تم تبنيها من الأطراف المتعاقدة الموضوعة تحت حجاب الجهل، لم تُقبَل بالمعنى التام للكلمة إلا بالنظر إلى مصلحة الأفراد الخاصة، فكما سبق الذكر لا يهتم المتعاقدون في الوضعية الأصلية إلا بمعرفة مبادئ العدالة التي من شأنها أن ترفع إلى أقصى حد وضعيتهم إذا ما حدث أن وجدوا أنفسهم في المجتمع في الوضعية الأقل حظًّا (المبدأ الثاني)، وأيضًا من أجل بناء نظام سياسي مستقر (المبدأ الأول).

يتميز المتعاقدون في الوضعية الأصلية بكونهم عقلانيين فحسب، أي بكونهم قادرين على فهم مصالحهم الفعلية، بالتالي فإن المحرك في هذه المرحلة هو مفهوم المصلحة الخالصة وليس تصور العدالة، ومنه فنحن أمام أنانية عقلانية. إن وظيفة حجاب الجهل هنا هي ضمان الانتقال من نزعة أنانية عادية نحو نزعة أنانية عقلانية، يكون فيها الفرد مجبرًا على الأخذ في الاعتبار جميع المواقف الممكنة في المجتمع. غير أن خضوع الوضعية الأصلية للمصلحة العقلانية فحسب يطرح مشكلة، حيث إنه في هذه الحال لا تكون مبادئ العدالة مؤسسة على وجهة نظر أخلاقية، أي إنه إذا لم يكن من الممكن التوصل إلى مبادئ العدالة إلا بعد حساب اقتصادي، فإنها لن تكون مبررة من وجهة نظر داخلية، أي على مستوى القناعات الأخلاقية للمواطنين، بالتالي فإن المصلحة العقلانية الصادرة عن حجاب الجهل لا تكون كافية لضمان استقرار المعايير، ذلك أنه مباشرة بعد ارتفاع حجاب الجهل الذي يفرض إكراهات المعقول، يرى المتعاقدون مصالحهم الفعلية ناتجة من وضعياتهم الواقعية في المجتمع، ولن يكون لديهم أي سبب في تبنّي مبادئ وراء حجاب الجهل[214].

إذًا، يتعلق الأمر هنا بتبيان ما إذا كان الحافز الأخلاقي الذي اكتسبه مواطنو

(214) Ferry & Lacroix, pp. 49-50.

المجتمع الحسن التنظيم يتصف بالقوة الكافية للمحافظة على مكتسبات نظرية العدالة[215]. فمسألة الاستقرار ترتبط إذًا، بالحافز في أن يكون الأفراد عادلين، وهذا الحافز هو الذي يقودهم نحو المشاركة في الإجراءات السياسية للحكومة الديمقراطية عبر إجماع دستوري قبل أن يتطور هذا الأخير إلى إجماع بالتقاطع، فعندما يتحقق هذا الإجماع يكون المجتمع الحسن التنظيم مستقرًا، وتكون السلطة السياسية أخيرًا شرعية بأتم معنى الكلمة[216].

انتبه رولز إلى هذه المشكلة، وهو ما يفسر إعادة صياغته نظرية العدالة التي فرضها التوتر الحاصل بين تبرير مبادئ العدالة وإمكان تطبيقها الفعلي. إن رولز يعترف فعلًا بأننا إذا أبقينا على هذا الأنموذج، فإننا لن نبتعد كثيرًا من نظرية الاختيار العقلاني كما نجدها عند هوبز، أي تلك التي يختار فيها الأفراد الدخول في عقد فحسب من أجل المحافظة على حياتهم، لذلك لجأ رولز إلى إجراء آخر يسمح باتفاق الأفراد بعد الخروج من الوضعية الأصلية وهو إجراء الإجماع بالتقاطع[217].

4- الإجماع بالتقاطع

للردّ على تحدي التعددية، يلجأ رولز إلى إدخال تعديلات مهمة على نظريته في العدالة. إن الحل الذي يقترحه كتاب **الليبرالية السياسية** يقتضي الأخذ في الاعتبار خصوصية التعددية الأيديولوجية[218] المحايث لتطور المجتمعات الليبرالية المعاصرة وتعقدها، ولا يحصل ذلك إلا باللجوء إلى مفهوم الإجماع بالتقاطع (le consensus par recoupement)، ويرجع ذلك في الأساس كما سبق الذكر إلى كون الوضعية الأصلية لا تأخذ في الاعتبار سوى الاختلاف في المصالح، بينما لا تولي تعددية رؤى العالم[219] أهمية. فكيف يمكن إذًا المجتمع الديمقراطي

---

(215) Guillarme, «Rawls et le libéralisme politique,» p. 324.

(216) Mestiri, p. 109.

(217) Ferry & Lacroix, p. 50.

(218) Muriel Ruol, «De la neutralisation au recoupement: John Rawls face au défi de la démocratie plurielle,» *Revue philosophique de Louvain*, vol. 98, no. 1 (Février 2000), p. 49.

(219) Rawls, *Justice et démocratie*, p. 10.

الحسن التنظيم، بحسب نظرية العدالة، أن يرسي وحدته ويحافظ عليها في ظل هذه التعددية التي تطبعه؟

يجيب رولز عن هذا السؤال بتأكيده أن كل شخص يمكن أن يجد في معتقداته وفي قيمه مصادر المعنى - الأخلاقية - التي تسمح بتبني مبادئ العدالة ليس بداعي المصلحة ولكن كنتيجة للقناعة الإتيقية. هذه هي إذًا، الفكرة الأساسية للإجماع بالتقاطع، بمعنى أن مختلف المذاهب الأخلاقية والدينية والفلسفية يجب أن تتوصل إلى تحقيق اتفاق على تصور سياسي للعدالة ينظم مبادئه المجتمع، فجميع المذاهب المعقولة تتبنى التصور السياسي من وجهة نظرها الخاصة[220].

إذًا، إن الإجماع بالتقاطع هو قالب أخلاقي يستند إليه المواطنون في ما وراء اختلاف رؤاهم الفلسفية أو الأخلاقية أو الدينية، وباختصار مذاهبهم الشمولية (الفهمية) الخصوصية من أجل العيش معًا. إن الوحدة والاستقرار الاجتماعيين في حاجة، بحسب رولز، إلى تأسيس عقلاني، ولا يكون هذا التأسيس ممكنًا إلا باللجوء إلى إجراء الإجماع بالتقاطع، هذا الأخير ينبني على أساس أنه جامع شمل المواطنين كافة. إنه نوع من القاعدة من الاتفاق مستقلة عن كل نظام قيمي خصوصي، وهو يستند إلى فكرة متقاسمة بين جميع المذاهب الشمولية (الفهمية) المتنافسة هي فكرة العدالة كإنصاف[221]. وظيفة هذا الإجماع هي السماح بتقاطع التصورات المتعارضة للخير بحسب الاعتقادات الدينية والفلسفية والأخلاقية المختلفة على قاعدة حوار معقول، ويسمح فوق ذلك بفهم كيف لنظام سياسي دستوري يميزه التعدد والاختلاف أن يضمن الاستقرار والوحدة الاجتماعية فحسب من طريق الاعتراف العمومي بتصور سياسي معقول للعدالة.

يجذّر المواطنون في الإجماع بالتقاطع التصور السياسي الذي يتقاسمونه في مذاهبهم الشمولية المعقولة، بالتالي سيؤكدون باسم مذاهبهم هذه أولوية مبادئ العدالة إزاء القيم اللاسياسية التي يمكن أن تدخل في صراع مع هذه المبادئ أيًا

---

(220) Ferry & Lacroix, p. 51.

(221) Albert Kasanda Lumembu, *John Rawls, les bases philosophiques du libéralisme politique* (Paris; Budapest; Torino: L'Harmattan, 2005), p. 80.

كانت. يبقى السؤال: ما الذي يدفع المواطنين إلى تأكيد هذه الأولوية؟ يؤكد رولز كإجابة عن هذا السؤال أن الأشخاص الذين لهم مذاهب شمولية (فهمية) معقولة يجب أن يتساءلوا على أي قاعدة شروط هم مستعدون للعيش مع مذاهب مماثلة مذاهبَهم في إطار مجتمع حر ومستقر. وحيث إن المواطنين يعتقدون بمذاهب معقولة، فإنهم مستعدون لاقتراح تصور سياسي للعدالة أو تبنيه يخصص شروط التعاون السياسي المنصف، ومنه يمكنهم الحكم انطلاقًا من مذاهبهم الشمولية (الفهمية) المعقولة على أن القيم السياسية هي قيم كبرى يجب تحقيقها في حياتهم السياسية والاجتماعية، كما يجب تحقيق حياة عمومية متقاسمة في شروط نعتقد أن جميع الأطراف المعقولة يمكن أن تنخرط فيها[222].

إن الاعتراف بالمبادئ والقواعد والإجراءات الخاصة بالتصور السياسي للعدالة، يدعو المواطنين إلى الخروج من الدائرة الضيقة للآراء والمواقف الشخصية كي يُلجأ إلى تبني حجج شرعية مقبولة من الجميع. عندئذ، يتعلم المواطنون تمييز استعمال العقل العمومي المرتبط بالتداول حول الخير العام، من الاستعمال غير العمومي المرتبط بالتداول حول الحياة الحسنة. وتكون لهذا التمييز بين نوعين من الاستعمال العمومي للعقل نتيجتان مهمتان: من جهة أن اللجوء إلى لغة الشرعنة العمومية سيولّد عبر الأجيال استقلالية متنامية للدائرة العمومية مقارنة بدوائر النشاط الأخرى، وفي الوقت نفسه سترسي عمومية النقاشات مسارات تعديل آراء وقناعات المواطنين بالنسبة إلى مقتضيات المشاركة الديمقراطية. إن العلاقة بين الآراء والمذاهب الشمولية أو الفهمية مواتية لمثل هذا التعديل، حيث إن التمييز بين استعمالات العقل يسمح بتطوير نظرة المواطنين النقدية لقناعاتهم الشخصية. إجمالًا، يمكن القول إن شروط الإجماع بين رؤى العالم والقيم العمومية متوفرة[223].

يتم بلوغ الإجماع بالتقاطع عندما يستقر التعديل النقدي للمذاهب الشمولية (الفهمية) حول تصور عمومي يلقى دعمًا من مختلف رؤى العالم المعقولة الماثلة في المجتمع. وبالطبع، لن يكون هذا ممكنًا إلا إذا قبل كل مواطن تحديد ادعاء

(222) Ferry & Lacroix, p. 52.

(223) Ruol, «De la neutralisation au recoupement,» p. 50.

رؤيته إلى العالم للحقيقة من أجل حماية استقلالية مجال البرهنة العمومية. بهذه الوساطة يحمي المواطنون القيمة الحجاجية لرؤاهم إلى العالم، حيث إنه انطلاقًا من هذه الأخيرة يبررون مسار التحديد الذاتي[224].

يخرج بهذا ولاء المواطنين للتصور العمومي أكثر قوة بعد مواجهة مختلف القناعات الشخصية. بناء عليه، يقوم التمرن الاجتماعي إذًا، على مسار مزدوج، **أولًا**، تميز الاستعمال العمومي من الاستعمال غير العمومي للعقل، ومنه فهو تمرن مستقصى من تبني قواعد وإجراءات خاصة بالدائرة العمومية. **ثانيًا**، مسار تعديل رؤى العالم مع مقتضيات المشاركة الديمقراطية، وهو تمرن يستند إلى القدرات التأملية لرؤى العالم والمستقصى من الواقع التعددي.

يقود التعايش الواقعي لمذاهب شمولية أو فهمية في المؤسسات الديمقراطية المواطنين إلى تحديد ادعاءات رؤاهم إلى العالم في الدائرة غير العمومية فحسب، بهذا يمنح التقليد الديمقراطي الشروط الاجتماعية للإجماع بالتقاطع[225]. بناء عليه، يكون الإجماع بالتقاطع الجواب المفصلي لتحدي التعددية المعاصرة، حيث إنه يسعى إلى تحقيق الاتفاق بين وجهات النظر المتعارضة حول تصور العدالة بهدف ضمان الاستقرار السياسي. ولا يتم ذلك إلا بعرض مبادئ العدالة على العقل العمومي لمجموع المواطنين، على أمل تحقيق اتفاق مرض حول تصور العادل، ليس تحت الضغط والإكراه وإنما بالتداول الصريح والحر كي لا يتزعزع الاستقرار المنشود.

5- الإجماع السياسي والدين

إذا كانت الديمقراطية الليبرالية تقر بأن في سياق تعددي يجب أن تكون للإجماع السياسي قاعدة أخلاقية معترف بها من الجميع، فإن هذا الشرط سيبدو متناقضًا مع المبدأ العلماني الذي يدّعي حياد الإجراء الديمقراطي ونتائجه. من هنا، تنشأ المفارقة الناتجة من موضعة الدين في السياق الديمقراطي.

(224) Ibid., p. 51.

(225) Ibid., p. 51.

يُتصور الإجماع السياسي الديمقراطي في العموم على أنه الاتفاق حول مبادئ أخلاقية مشتركة (إسلامية، يهودية، مسيحية ...إلخ) هي في الأصل قاعدة القيم المميزة الديمقراطيةَ، مثل ذلك النقاش الذي دار حول مشروع الدستور الأوروبي الذي يتضمن إدراج المرجعية القيمية المسيحية للشعوب الأوروبية.

يبدو هذا الإجماع أنه يتمتع بالصلابة الكافية، حيث إن الشعوب المعنية به لها تاريخ وإرث ديني مشترك، إلا أنه يتميز بسلبيات عدة في المقابل، أهمها أنه يعمّق الاختلافات بين فئات المجتمع الدينية ويترك هامش المناورة لمذهب ديني واحد على حساب المذاهب الأخرى في تنظيم الدائرة العمومية، ما يعني بحسب رولز، إطلاق يد الدولة في ممارسة سلطتها القمعية على الأقليات، الأمر الذي يتعارض مع مبادئ المذهب الليبرالي[226].

يتناول رولز مسألة علاقة الدين بالديمقراطية في مقالة «فكرة العقل العمومي إعادة نظر»[227] بطريقة يمكن من خلالها أن نستشف سعيه الحثيث إلى تقديم بديل للأنموذج العلماني الفرنسي، إذ نجده يتساءل «كيف يمكن أشخاصًا مرتبطين بمذاهب دينية يتأسس بعضها على سلطة دينية مثل الكنيسة أو الإنجيل، أن يكونوا متعلقين في الوقت نفسه بتصور سياسي معقول يؤيد نظامًا ديمقراطيًا دستوريًا معقولًا؟ (...) كيف يكون من الممكن - أو هل من الممكن ببساطة - بالنسبة إلى المتدينين وكذا غير المتدينين (العلمانيين)، أن ينخرطوا في نظام دستوري حتى عندما تكون مذاهبهم الشمولية مهددة بعدم الازدهار في ظل هذا النظام وربما تضمحل؟»[228].

إن التحدي السياسي الذي من واجب الديمقراطية الليبرالية التعددية أن ترفعه في سياق التعدد الثقافي والعرقي المعاصر، يكمن بحسب رولز في ضرورة أن تغيّر الدولة ممارساتها إزاء المواطنين المتدينين، فعوض الدفاع عن الدولة العلمانية واقتراحها كطريق أوحد للاندماج وتحرير الأديان وعتق المواطنين، باعتبارهم

(226) Audard, *Qu'est-ce que le libéralisme*, pp. 649-650.

(227) Rawls, «L'idée de raison,» pp. 178-182.

(228) Ibid., pp. 178-179.

أفرادًا متحررين أمام اعتقاداتهم الدينية التي قد تكون متعارضة في بعض الأحيان مع المبادئ الديمقراطية، فإن الحلّ الذي يقترحه رولز يكمن بالأحرى في ضرورة أن يعيد المذهب الليبرالي النظر في ذاته.

وفق هذه الاستراتيجية، يقترح رولز إدخال ثلاثة تغييرات على بنيته:

- فعلى المذهب الليبرالي أولًا أن يتخلى عن تطلعه لتأسيس الإجماع السياسي على قيم فلسفية أو دينية أو أخلاقية مشتركة، وهو ما يحيل إلى الليبرالية السياسية المقترحة من طرف رولز، والتي تطبق متطلباتها على المجال السياسي عوض تطبيقه على جميع مظاهر الحياة كما هي الحال في المذاهب الشمولية (الفهمية). فإن عليه، فإن النتيجة المترتبة عن هذا التصور هو إقصاء ادعاء الحقيقة الفلسفية أو الدينية من النقاشات السياسية، لتكون الحجج الوحيدة المقبولة هي تلك الناتجة من الاستعمال العمومي للعقل الذي يجب أن يكون مستقلًا عن المذاهب الدينية كما سبقت الإشارة إلى ذلك[229].

بهذا المعنى، لا تكون العلمانية ملائمة لهذا الوضع، يقول رولز: «يجب أن نميز العقل العمومي وما نطلق عليه أحيانًا العقل العلماني والقيم العلمانية، فهذه الأخيرة تختلف عن العقل العام. أُعرّف العقل العلماني بأنه التفكير وفق مصطلحات مذاهب شمولية غير دينية. هذه الأخيرة أعم من أن تخدم أهداف العقل العمومي»[230]. إن رولز يستعمل المصطلح «العقل العمومي» ليلخّص مجمل أشكال التبرير والتفكير المقبولة، كما أنه يلحّ على واقع أن الحجج العلمانية ليست لها صلاحية داخلية[231]، لأن حجج المذاهب الفلسفية العلمانية ومفاهيمها «تنتمي إلى مذاهب أخلاقية وإلى الفلسفة الأولى، بالتالي (فهي) تقع خارج النطاق السياسي»[232].

(229) Catherine Audard, «John Rawls et les alternatives libérales à la laïcité,» *Raisons politiques*, vol. 2, no. 34 (2009), p. 105.

(230) Rawls, «L'idée de raison,» p. 172.

(231) Audard, «John Rawls et les alternatives libérales,» p. 106.

(232) Rawls, «L'idée de raison,» p.178.

- إضافة إلى هذا، يجب على المذهب الليبرالي ثانيًا أن يأخذ على محمل الجد واقع التعددية المذهبية المميزة الديمقراطيات المعاصرة عوض افتراض أن العلمنة هي التصور الوحيد الذي من شأنه حماية الدولة العلمانية. إن التسامح اللامبالاتي الذي يميز العلمانية على الطريقة الفرنسية غير كاف هنا، وهو يمس فضلًا عن ذلك الأقليات الدينية. فإذا أدرك المذهب الليبرالي أن الإجماع السياسي حول مبادئ دولة القانون والدفاع عن الحقوق الأساسية لا يمكن أن يُفرض، فإنه سيجد نفسه مجبرًا على التحاور مع جميع الأديان عوض إقصائها من الفضاء العمومي[233].

- ويجب على المذهب الليبرالي في النهاية أن يتقبل ضرورة انفتاحه على فهم الظاهرة الدينية، عوض استمراره في انتهاج سياسة التهميش واللامبالاة إزاء هذه الظاهرة، ما يؤدي في الأغلب إلى علمنة المجتمع. إن فهم الظاهرة الدينية وحتى الإكراهات التي تفرضها الأديان على الأفراد هي الطريقة الأمثل التي يجب على المذهب الليبرالي أن يتبعها كي يكون في استطاعته استمداد قيم جديدة[234].

إذا كان من واجب المذهب الليبرالي أن يتطور ويبرر مبادئه بطريقة مقنعة، فإن من واجب الأديان أيضًا أن تتأقلم مع المقتضيات الديمقراطية، وأن تكون أكثر ليبرالية مما هي عليه الآن، وذلك من خلال المشاركة الإيجابية في إرساء الإجماع السياسي، وأن تعمد إلى تغيير نوع الحجج التي تستعملها في الدفاع عن مواقفها.

بهذا، يلح رولز على ضرورة إعادة النظر الذاتية في المذهب الليبرالي وفي المذاهب الدينية، وأن تخضع هذه وتلك لمطالب العقل العمومي وللحوار السياسي العمومي. فوحده مسار التبرير والتداول العمومي هذا، بحسب رولز، هو المفتاح لنجاح إعادة النظرة المزدوجة هذه[235].

تصبح الأديان التي تنتمي إلى العقل العمومي وفقًا لذلك «معقولة»، حيث

---

(233) Audard, «John Rawls et les alternatives libérales,» p. 106.

(234) Ibid., pp. 106-107.

(235) Ibid., p. 107.

إنها قادرة على تقديم حجج في النقاش العمومي والمساهمة بشكل إيجابي في التداول الذي يخص المصلحة العامة. إنه تحول مهم في التعامل مع الأديان في الفضاء العمومي مقارنة بالتعامل العلماني معها، وهو سبب من أسباب عجز العلمانية عن إرساء إجماع سياسي[236].

خامسًا: شرعية العصيان المدني

ظهر مفهوم العصيان المدني في ظل التقاليد الليبرالية الحديثة التي أرست تصور حقوق الإنسان باعتباره وسيلة ضرورية للوقوف في وجه الدول والأنظمة التي تحيد عن العدالة والمساواة اللتين هما جوهر هذه الحقوق. وقد انتشر المفهوم بشكل كبير في النصف الثاني من القرن العشرين كإجراء تلجأ إليه الأقليات الضعيفة والفئات المضطهدة لإسماع صوتها بشكل سلمي في أغلب الأحيان، وقد يكون عنيفًا أيضًا، ضد السياسات السائدة.

يعرف العصيان المدني عمومًا بكونه رفض الخضوع لقانون أو لائحة أو تنظيم أو سلطة تعد في عين من ينتقدونها ظالمة، وينسب هذا المصطلح إلى الأميركي هنري ديفيد ثورو (1817-1862) (Henri David Thoreau)[237] الذي استخدمه في بحث له نشر في عام 1849 بعنوان «العصيان المدني» (Civil Disobedience) طالب فيه بحق الفرد في مقاومة القوانين التي يعتبرها ضميره غير عادلة[238] ورفضها.

تتناول نظرية رولز السياسية مسألة العصيان المدني بشكل جدي، ويمكن تفسير هذا الاهتمام بالرجوع إلى السياق التاريخي الذي صيغت فيه «نظرية العدالة»، فمن المعلوم أن الكتاب صدر في بداية أعوام السبعينيات، وهي الفترة التي تميزت على صعيد السياسة الخارجية الأميركية بالحرب الأميركية - الفيتنامية،

---

(236) Audard, «John Rawls et les alternatives libérales,» p. 114.

(237) اعتبر ثورو أن فرض ضريبة إضافية على الشعب لتمويل الحرب الأميركية ضد المكسيك إجراء غير عادل، وقد جاء كتابه هذا تعبيرًا عن رفضه تسديد هذه الضريبة.

(238) Consolate Bigirimana, «Essai d'analyse philosophique de la désobéissance civile,» *Laval théologique et philosophique*, vol. 61, no. 2 (Juin 2005), p. 338.

هذه الأخيرة التي لم تكن - على عكس الحروب السابقة التي خاضتها الولايات المتحدة - محل إجماع، ولم تحظَ قط بالمساندة الشعبية، بل كانت محل اعتراض ومقاومة متنامية من شريحة كبيرة من الشعب الأميركي.

في موازاة هذا، عرفت هذه الفترة أيضًا انتشارًا واسعًا للوعي السياسي والمدني لدى مختلف فئات المجتمع الأميركي، خصوصًا تلك الفئات التي ظلت دائمًا على الهامش مثل الأقليات العرقية (السود والهنود) والمهاجرين وحتى الحركات النسوية، وقد ولّد هذا الوعي حركات كثيرة مناهضة وردات الفعل السلمية ضد السياسة التمييزية المنتهجة، والمطالبة بضرورة توسيع مجال الاستفادة من الحقوق والحريات لأفراد المجتمع كافة، ما دفع بأغلبية فلاسفة النصف الثاني من القرن العشرين إلى الاهتمام أكثر فأكثر بهذه المسألة.

يعرّف رولز العصيان المدني بقوله: «(هو) فعل عمومي غير عنيف مقرر بوعي لكنه سياسي، يتعارض مع القانون ويُلجَأ إليه في أغلب الحالات لإحداث تحول في القانون أو في السياسة الحكومية المنتهجة. وباللجوء إلى هذا الإجراء، فإنه يُلجَأ إلى معنى العدالة لدى أغلبية الجماعة لإعلان أن (...) مبادئ التعاون الاجتماعي بين أفراد أحرار ومتساوين ليست محترمة حاليًا»[239].

بناء على هذا التعريف، يمكن أن نستشف خصائصه العامة، فهو فعل سياسي ليس فحسب لأنه متوجه إلى الأغلبية المسيطرة على السلطة السياسية، ولكن أيضًا لأنه مبرر بمبادئ العدالة التي تحكم المؤسسات السياسية للدولة، إذ يفترض أن يُفهم قبل كل شيء أنه مستند إلى التصور المشترك للعدالة الذي يفترض هو أيضًا النظام السياسي[240]. وقد يكون هذا الفعل مباشرًا بخرق القانون الأصل، أي الذي كان سببًا في حدوث العصيان، أو غير مباشر بخرق قوانين أخرى، وهذا يعني أن العصيان المدني لا يقتضي بالضرورة خرق القانون موضوع العصيان، بل يمكن أن يلجأ إلى خروقات أخرى للتعبير عن عدم قبول هذا القانون[241].

---

(239) Rawls, *Théorie de la justice*, p. 405.

(240) Ibid., p. 405.

(241) Ibid.

هو فعل عمومي ليس فحسب لأنه يرجع إلى مبادئ عمومية، ولكن لأنه لا يكون ممكنًا إلا بالتظاهر العمومي، هذا التظاهر الذي يمنع فيه استعمال العنف الذي يتعارض مع غائية العيش معًا المحايثة للنظام الديمقراطي، يقول رولز: «إن العصيان المدني يعبّر عن عصيان القانون ولكن في إطار الخضوع للقانون وإن تموضع في حدوده الخارجية، يُعصَى القانون لكن الخضوع له معبر عنه من خلال الطبيعة العمومية والسلمية للفعل»[242]. وهذا الخضوع للقانون هو ما يجعل العصيان في نظر رولز فعّلا مسؤولًا وصادقًا.

إضافة إلى هذه الميزات، يركز رولز على أن العصيان المدني لا يكون إلا في الدول التي تتمتع أنظمتها بممارسات ديمقراطية وسياسات عادلة ويعترف فيها المواطنون بشرعية الدستور والقوانين الصادرة عنه، لأنه في مثل هذه الدول فحسب تولد الحاجة إلى معرفة أين ينتهي واجب الخضوع إلى قوانين صادرة عن أغلبية تشريعية يعتقد أنها ظالمة، ومعرفة متى يبدأ عصيان هذه القوانين أيضًا بهدف صيانة الحقوق والحريات الأساسية والوقوف في وجه اللاعدالة[243]. لذلك، يخصص رولز حيزًا كبيرًا لشرح الظروف التي يجب فيها الوقوف في وجه سياسة غير عادلة أو قانون جائر، فهو يعتقد أولًا أن من الضروري في مجتمع قريب من تصور العدالة احترام القوانين الظالمة، انطلاقًا من واجب الدفاع عن الدستور العادل، هذا الواجب الذي يفرضه مبدأ خضوع الأقلية للأغلبية الذي قد يؤدي إذا ما تم تبنيه إلى تشريع قوانين غير عادلة وإلى واجب خضوع الأقلية له حفاظًا على الدستور وعلى النظام، ولكن بشرط أن يكون حمل هذه القوانين غير العادلة موزعًا في الأمد البعيد بالتساوي على جميع الفئات المكونة المجتمعَ[244]، بالتالي فعلى المواطنين الرافضين القانون أن يحاولوا استنفاذ الطرائق القانونية كلها المتاحة لهم قبل الدخول في عصيان.

إن واجب طاعة القوانين العادلة والجائرة لا يمكن تجاوزه، بحسب رولز،

---

(242) Ibid., pp. 406-407.

(243) Ibid., p. 404.

(244) Ibid., p. 396.

ما دامت البنية الأساسية للمجتمع عادلة نسبيًّا، وما لم تتجاوز هذه القوانين درجة معينة من اللاعدالة[245]، ففي هذه الحال فحسب يشرعن العصيان في الديمقراطية، لذلك يعتقد رولز أن هذا الأخير يجب تحديده بشكل كبير وألّا يتم استعماله إلا في شكله المعقول. وكي نضمن استعماله المعقول هذا، يضع رولز ثلاثة شروط تحدد الحالات التي يُلجَأ فيها الشرعي إلى العصيان.

الشرط **الأول** هو أن تكون اللاعدالة المؤدية إلى العصيان ظاهرة للعيان ومعترفًا بها من الجميع. لهذا، يجب «تحديد العصيان المدني بحالات الخرق الصارخ للمبدأ الأول من مبادئ العدالة أي مبدأ الحرية المتساوية للجميع، وكذا بحالات الخرق الواضح للجزء الثاني (ب) من المبدأ الثاني أي مبدأ المساواة في الحظوظ»[246]. ويقدم رولز مثلًا على ذلك حرمان فرد أو أقلية من حق الانتخاب في نظام ديمقراطي، فهذا الحرمان يعتبر شكلًا من أشكال اللاعدالة الظاهرة وخرقًا لمبدأ المساواة بين الجميع في الحقوق.

الشرط **الثاني** يتعلق بالحالات التي تُلاحظ فيها سياسة أو إجراء لاعادل وتكون الحكومة في المقابل غير مبالية بهذا الواقع، أو عندما تكون «الأحزاب الموجودة غير مهتمة بمطالب الأقلية أو أنها لم تبدِ أي رغبة في أخذها في الاعتبار. (وعندما) تتجاهل جميع الجهود المؤدية إلى إلغاء هذا القوانين (الجائرة) ولم تلق جميع الاعتراضات والتظاهرات القانونية أي نجاح»[247]. في هذه الحال، يشرعن العصيان كإجراء أخير وإن لم تكن اللاعدالة الملاحظة واضحة أو أقل درجة من تلك التي يحددها الشرط الأول، على الرغم من ذلك، يجب ألّا يمنع هذا لجوء الأفراد بالموازاة إلى الأساليب القانونية المتاحة في دولة القانون الديمقراطية.

أما الشرط **الثالث** فيتعلق بالوضعيات القصوى التي تكون فيها المفاضلة بين اللجوء إلى العصيان وتحقيق العدالة أو التعايش مع هذه العدالة حفاظًا على الاستقرار العام للجماعة، ممكنة؛ إذ يرى رولز أن في الحال السياسية التي تكون

---

(245) Ibid., p. 392.

(246) Ibid., p. 412.

(247) Ibid., p. 413.

أقليات فئوية تعاني اللاعدالة وتطالب بتحقيق العدالة قادرة على الدخول في عصيان مدني، فإن من الحذر بالنسبة إليها تفادي اللجوء إلى هذا الإجراء حفاظًا على السلم الاجتماعي، يقول رولز: «يمكن... أن تكون لجماعات فئوية كثيرة أسباب مؤسسة (كتلك المذكورة آنفًا) للجوء إلى العصيان المدني، ولكن إذا قام الجميع بذلك فإن هذا سيقود إلى فوضى عارمة يمكن أن تضر بعمل الدستور العادل»[248]. ومنه على العصيان المدني ألّا يشكل تهديدًا للدستور الذي يضمن أمن المواطنين وسلامتهم في النظام الديمقراطي.

يمكن اختصار شروط شرعية العصيان المدني هذه في النقاط الآتية:

- لا يكون العصيان شرعيًا إلا في حال خرق كبير للعدالة، أي عندما يُمَسّ أحد مبدأي العدالة السالف ذكرهما.

- لا يعتبر رولز العصيان المدني إجراء روتينيًا، بل هو آخر ما يتم اللجوء إليه في معالجة القضايا السياسية العالقة، أي بعد استيفاء جميع الوسائل والإجراءات القانونية الممكنة، وبعد أن يتم تبيّن لافاعلية هذه الأخيرة.

- من الضروري تحديد انتشار العصيان المدني من أجل تفادي الانهيار الكلي لاحترام القانون والدستور، وكي يحافظ هذا الفعل على فاعليته السياسية.

- على الذي يدخل في العصيان المدني أن يتسم نشاطه بالعقلانية، أي أن يسعى إلى استعمال الوسائل الأكثر فاعلية لبلوغ أهداف معينة، وأن يتطلع إلى تحقيق أهداف مبررة ومرغوب فيها من أجل أن يكون نداؤه مسموعًا وذا فاعلية[249].

إن شرعية العصيان المدني عند رولز، تنم عن اعتقاده العميق بأن النظام الديمقراطي العادل هو خير الأنظمة السياسية على الإطلاق، لكنه يبقى كأي إنتاج بشري بعيدًا من الكمال، فقد تلجأ حكومات كثيرة لهذا النظام في ظروف عادية أو

---

(248) Ibid., p. 414.

(249) Ibid., p. 416.

استثنائية إلى إجراءات لاعادلة صغيرة أو كبيرة، أو أن تتجاهل مطالب مشروعة لشرائح معتبرة من مواطنيها أو أن تبقى مكتوفة الأيدي إزاءها، لذلك يكون على المواطنين في مثل هذه الحالات واجب العصيان من أجل الحفاظ على صفة العدالة التي يجب أن تحايث وجود دولة القانون الديمقراطية.

خلاصة

إجمالًا لما سبق وكخلاصة، يمكننا القول إن الليبرالية السياسية عند رولز تقترح إتيقا عمومية بديلة من المذهب البراغماتي الذي يعجز في نظرها عن تصور فلسفي للعلاقة التي يجب أن تكون بين العادل والخير، لذلك كان على هذه النظرية أن تلجأ في مرحلة أولى إلى إرث الأنوار لبلورة تصور سياسي يشرعن الممارسة السياسية بالتركيز أساسًا على وضعية الحياد الأولى التي يجب أن يتموضع فيها الأفراد باعتبارهم أحرارًا ومتساوين، من أجل اختيار المبادئ التي يجب بالنظر إليها وتبنيها، تنظيم مجمل المسار الديمقراطي وتأطيره.

غير أن مع تطور فكر رولز ونتيجة للانتقادات التي وجهت إلى نظريته الأولية التي لم تكن تأخذ في الاعتبار سوى الاختلاف في المصالح ولا تولي تعدد رؤى العالم أي أهمية، كان عليه أن يعيد النظر في نظريته تلك، آخذًا في الاعتبار هذه المرة واقع التعددية المعقولة المميزة المجتمعات الديمقراطية المعاصرة، وفي هذه المرحلة الثانية التي يتحول فيها الاستقرار السياسي إلى غاية ومطلب أساس، يتم إخضاع المبادئ لامتحان تبرير آخر يعتمد هذه المرة على الاستعمال العمومي للعقل، ومركزًا على ضرورة التوصل إلى إجماع سياسي فعلي بين المواطنين، وهو ما يحاول مفهوم الإجماع بالتقاطع الموسع الإجابة عنه.

تشكل ضرورة تحقيق الإجماع السياسي إذًا، الهدف الأساس لليبرالية السياسية وهو هدف ترومه أيضًا نظرية هبرماس الديمقراطية. فكيف يتصور هذا الأخير مسار شرعنة القواعد في الديمقراطية المعاصرة؟

الفصل الثاني

الديمقراطية التداولية عند يورغن هبرماس

مدخل

يؤكد الفيلسوف الألماني هبرماس[1] في معرض رده على الانتقادات الموجهة إلى نظريته في الفعل التواصلي أنه لم يكن له قط الطموح الكاذب في تطوير شيء ما يشبه النظرية السياسية ذات الطابع المعياري انطلاقًا من إتيقا الحوار[2]. على الرغم من ذلك، لم يمر عليه وقت طويل بعد هذا التأكيد حتى وجد نفسه مجبرًا على الإذعان لمثل ذلك الطموح من خلال كتابه **القانون والديمقراطية بين الوقائع**

---

(1) ولد يورغن هبرماس في عام 1929 في مدينة دوسلدورف بألمانيا، لكنه نشأ وتربى في مدينة غومارسباخ، وقد انضم وهو لم يتجاوز السابعة عشرة، إلى تنظيم الشبيبة الهتلرية (la jeunesse hitlérienne) وكان ذلك بالضبط في عام 1944، هذه الحادثة التي ستلعب دورًا كبيرًا في تطوره الفكري وتوجهه السياسي لاحقًا. درس الفلسفة، علم النفس والتاريخ في جامعات غوتنغن (1949-1950) زيوريخ (1950-1951) وبون (1951-1954) ليناقش في هذه المدينة الأخيرة في عام 1954 رسالة دكتوراه حول فلسفة فريدريك شيلينغ (1775-1854) (Friedrich Schelling) بعنوان «المطلق والتاريخ»، اشتغل بعدها صحافيًّا وبهذه الوظيفة لفت انتباه ثيودور أدورنو (1803-1969) (Theodore Adorno) الذي عينه في عام 1956 مساعدًا له في معهد الأبحاث الاجتماعية الشهير بفرانكفورت بين عامي 1956 و1959، وفي السنة الأخيرة غادر المعهد ليتفرغ لرسالته للتأهيل الجامعي التي سيناقشها في جامعة ماربورغ في عام 1961 بعنوان «التحولات البنيوية للفضاء العمومي»، والتي فتحت له أبواب التعليم الجامعي فاشتغل أستاذًا للفلسفة في جامعة هايدلبرغ في أعوام (1961-1964)، ثم أستاذًا للسوسيولوجيا والفلسفة في جامعة فرانكفورت خلفًا لماكس هوركهايمر (1895-1973) (Max Horkheimer) حتى عام 1971، فمديرًا ابتداء من هذه السنة لمعهد ماكس بلانك لدراسة شروط الحياة في المجتمع العلمي - التقني، وأخيرًا عاد إلى جامعة فرانكفورت مرة أخرى بين عامي 1982 و1992. للاطلاع أكثر على حياة هبرماس، يُنظر: James Gordon Finlayson, *Habermas: A Very Short Introduction* (New York: Oxford University Press, 2005), Preface, pp. XI-XIX, and Bjarne Melkevik, *Rawls ou Habermas: une question de philosophie du droit* (Quebec: Les Presses de l'Université Laval, 2001), pp. 10-16.

(2) «I have never had the false ambition of wishing to develop something like a normative political theory from the principal of discourse.»

«لم يكن لدي الطموح الزائف للرغبة في مصنع شيء ما مثل نظرية سياسية معيارية من مبدأ الخطاب». يُنظر: Jürgen Habermas, «A Reply,» in: Axel Honneth & Hans Joas, *Communicative Action: Essays on Jurgen Habermas's the Theory of Communicative Action*, Jeremy Gaines & Doris L. Jones (trans.) (Cambridge: Oxford: Polity press, 1991), p. 264.

والمعايير[3] الذي نشر بعد ست سنوات، أي في عام 1992، وهو الكتاب الذي يعتبره مهتمون كثر بفلسفة هبرماس تدشين نظريته السياسية وذروتها في الوقت نفسه.

لكن، قبل هذا الكتاب، كان هبرماس - وفق ما تؤكد ذلك الباحثة الفرنسية أودار - قد بدأ مشروعه السياسي في الديمقراطية من خلال مقالته الشهيرة «السيادة الشعبية كإجراء»[4] التي صدرت في عام 1989، وهي المقالة التي حاول فيها التوفيق بين ما يسميه الديمقراطية الجذرية أي ديمقراطية السيادة الشعبية والإرادة العامة مع ليبرالية حقوق الإنسان، وهما كما هو معلوم أيديولوجيتان متعارضتان يجب في نظر هبرماس أن تكمل إحداهما الأخرى. ويشكل الأنموذج المعياري للديمقراطية التداولية الذي سيعرضه في ما بعد في مقالته المنشورة في كتاب **الاندماج الجمهوري**، والتي تحمل عنوان «ثلاثة نماذج معيارية للديمقراطية»[5] الإطار النظري الذي تتم داخله محاولة التركيب هذه، من خلال طرحه الديمقراطي المتجاوز الأنموذجين الكلاسيكيين الجمهوري والليبرالي[6].

الواقع أن التطور الفكري لهبرماس يعكس في الحقيقة التحولات التي عرفها الفكر الديمقراطي في أوروبا انطلاقًا من سقوط جدار برلين في عام 1989، الأمر الذي دفعه إلى التحول من اليسار الراديكالي إلى إعادة النظر التجديدي

---

(3) Jürgen Habermas, *Droit et démocratie entre faits et normes*, Rainer Rochlitz & Christian Bouchindhomme (trad.), NRF essais (Paris: Gallimard, 1997).

(4) ميز هبرماس في هذه المقالة بين نوعين من السلطة، **الأولى** نابعة من التواصل **والثانية** تطبق إداريًا. يقول هبرماس: «يمكننا تمييز السلطة المنبثقة تواصليًا من السلطة المطبقة إداريًا. بهذا، يتقاطع في الفضاء العمومي السياسي مساران متضادان: الإنتاج التواصلي للسلطة الشرعية التي اقترحت لها حنه أرندت (Hannah Arendt) (1906-1975) الأنموذج المعياري، وذلك التشكيل للشرعنة من طريق النظام السياسي الذي تصبح السلطة الإدارية معه تأملية»، ينظر: Jürgen Habermas, «La Souveraineté populaire comme procédure. Un Concept normatif d'espace public,» *Lignes*, no. 7 (Septembre 1989), p. 47.

(5) Jürgen Habermas, *L'Intégration républicaine: essais de théorie politique*, Rainer Rochlitz (trad.) (Paris: Fayard, 1998), pp. 259-274.

(6) Catherine Audard, *Qu'est-ce que le libéralisme: Ethique, politique, société*, Folio. Essais 524 (Paris: Gallimard, 2009), p. 701.

للديمقراطية الليبرالية والدستورية، إذ لم يتوقف هبرماس من خلال سعيه إلى الجمع بين العلوم الاجتماعية والتنظير الفلسفي عن البحث عن فهم أمثل لظاهرة الحداثة وما صاحبها من تحولات للعقلانية النظرية والعملية. فقد ظل هبرماس - وذلك تحت التأثير القوي الذي مارسته عليه مقولات النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت ومبادئ السوسيولوجيا اللوهمانية - يعتبر الليبرالية أحد مصادر العقل الأداتي الذي يسيطر على الحداثة، ومن ثم اعتبار هذا المذهب مشكلة للديمقراطية لا حلًّا لها. أضف إلى ذلك تأثره بفلسفة هيغل، خصوصًا نظريته في التفرد التي لا يمكن فهمها بحسب هذا الأخير إلا من خلال علاقة الفرد بالآخر أو بالجماعة، ما يخلق هوة صعبة التجاوز مع التصور الليبرالي. على هذا، أمكننا أن نلاحظ أن نقده المزدوج لفلسفة الذات وللعقل الأداتي والمستلهم أساسًا من تحليلات هيغل وماركس هو الذي يطغى على أعماله الأولى[7].

غير أنه وبعد المنعطف اللغوي والتداولي الذي بلغ ذروته مع كتاب **نظرية الفعل التواصلي**، بدأت القضايا الأخلاقية والسياسية والقانونية تطغى على أعماله لتأخذ في بعض الأحيان المكانة الأولى وفق ما يدل على ذلك كتابه **القانون والديمقراطية بين الوقائع والمعايير**. هكذا، تزامنًا مع انفلاته من التأثير الماركسي الذي مارسته مدرسة فرانكفورت عليه طوال الستينيات والسبعينيات، بدأ اهتمامه يميل شيئًا فشيئًا إلى المذهب الليبرالي، خصوصًا بعد احتكاكه بالفلسفة السياسية والقانونية الأنكلوسكسونية[8] ممثلة خصوصًا في أعمال رولز ورونالد دووركين (1931-2013) (Ronald Dworkin) وفرانك ميتشلمان (1936-...) (Frank Michelman).

كان الهدف خلال طوال هذه الفترة محاولة الإجابة عن الأسئلة الآتية: كيف

---

(7) Ibid., p. 702.

(8) يؤكد الباحث الفرنسي ومترجم أعمال هبرماس إلى اللغة الفرنسية راينر روكليز أنه «لولا أعمال رولز، دووركين وميكلمان لم يكن من المؤكد أن يطور هبرماس نظرية في الديمقراطية»، ينظر: Rainer Rochlitz, «Philosophie politique et sociologie chez Habermas,» dans: Rainer Rochlitz (coord.), *Habermas: L'Usage public de la raison*, Débats philosophiques (Paris: Presses universitaires de France, 2002), p. 181, et Audard, *Qu'est-ce que le libéralisme*, p. 703.

يمكن الدفاع عن الحقوق والحريات في مجتمع معقد وبيروقراطي من دون الوقوع مرة أخرى في أخطاء فلسفة الذات والعقل الأحادي؟ كيف نشرعن الطموحات المعيارية أمام اعتقادات العلوم الاجتماعية؟ هل هذه الطموحات المعيارية من طبيعة موضوعية، ذاتية أم تذاوتية؟ هذه هي الأسئلة التي دفعت هبرماس إلى إرساء جسور التواصل والنقاش مع النظرية السياسية الليبرالية والبحث عن بدائلها الممكنة. ويشكل كتاب **القانون والديمقراطية بين الوقائع والمعايير** التجسيد النظري لهذه المحاولة، من خلال تبيان كيفية استعمال نظرية إتيقا الحوار لتُناط بها مهمة استرجاع المحتوى المعياري للقانون الطبيعي الحديث، مع التأكيد دائمًا أن الهدف من وراء ذلك كله ليس النقد الجذري للديمقراطية بقدر ما هو العمل على استقرار هذه الأخيرة وبناء ثقافة سياسية ملائمة[9].

أولًا: التأسيس التواصلي للعقل العملي في «القانون والديمقراطية»

يضطلع كتاب **القانون والديمقراطية بين الوقائع والمعايير** بمهمة طموح، تتمثل في تعميم نظرية الفعل التواصلي على نظرية الحق والديمقراطية من أجل إعادة تأسيس هذه الأخيرة انطلاقًا من تأكيد حقيقة أساسية بالنسبة إلى هبرماس، والمتمثلة في أن الحداثة عجزت عن بناء تصور سليم حول الحق. فلننظر إذًا كيف عمّم هبرماس نظريته في الفعل التواصلي إلى حقل فلسفة الحق، والذي يشكل الفصل الأول من كتابه السابق الذكر والمعنون «القانون: مقولة التوسط الاجتماعي بين الواقعية والصلاحية»[10]. ولكن، قبل ذلك لنتساءل أولًا عن أي حق يتحدث هبرماس في كتابه هذا، هل هو الحق الوضعي أم الحق الطبيعي أم هو حق مثالي لا يتمظهر إلا في شكل وعود تحرر؟

إن نظرية الحق أو نظرية دولة القانون الديمقراطية التي يتحدث عنها هبرماس هي نظرية معيارية تحاول مفصلة التاريخي مع الترنسندنتالي، بمعنى آخر إنها نظرية تستند إلى واقعية مؤسساتنا الديمقراطية الحديثة، ولكن بهدف إعادة التنظير

(9) Audard, *Qu'est-ce que le libéralisme*, pp. 703-704.

(10) Habermas, *Droit et démocratie*, p. 15.

لإمكانات التحرر التي يمكن أن تسمح لنا هذه المؤسسات بتحقيقها عقلانيًا بعد جهد تفكري، بالتالي فإن هبرماس لا ينظر إلى المعياري على أنه مجاوز الواقعي أو أنه يعلو عليه، بل هو يتموضع بالأحرى في الشروط العادية لحياتنا الديمقراطية باعتبارها إمكانية واقعية، سواء أكانت مستغلة أم لا، فالمعياري يقتضي في الأقل إعادة بناء تسمح باستنتاج مدى استغلال الإمكانات. إن الحق الذي يتحدث عنه هبرماس هو قبل كل شيء حق وضعي ينظم الدولة الديمقراطية الحديثة، ولكن من حيث إن هذا الحق الوضعي يدّعي حمل وعود تحرر ويجسد أيضًا حقًا طبيعيًا يتقاسمه البشر كافة فحسب، وهذا كله من خلال المشروع الديمقراطي[11].

يؤكد هبرماس بداية سقوط الحق العقلاني في أزمة تحت طائل الضربات التي وجهتها له النزعة السوسيولوجية الشكية والمُوَضْعنة (objectivante) التي سادت تصور الحق كنظام مرجعي ذاتي (autoréférentiel) بحت[12]، كما فشلت جميع المحاولات المعاصرة في نظره في إعادة بناء المعيارية، والسبب في ذلك راجع في الأساس إلى أن هذه المحاولات الأخيرة لم تستطع موضعة المحتوى التواصلي المحايث للجمعنة القانونية، فعوض تأسيس القواعد الأخلاقية العملية شهدنا معها تأسيسًا للقواعد الضرورية لتنظيم أنساق الممارسة الأداتية، حيث إن مجال الحق وُجِّه في الأصل إلى تبني عقلانية معرفية أداتية، على اعتبار أن القواعد معرّفة من جهة من طرف الإدارة الدولتية ومن جهة أخرى من الاقتصاد الرأسمالي.

يتصور هبرماس الحق كمقولة للتوسط الاجتماعي بين الواقعية والصلاحية، بمعنى أن هذا الأخير يحمل في ذاته توترًا أساسيًا بين وضعيته الواقعية - بمعنى أن الحق هو دائمًا جسم من المقترحات المملاة في سياق تاريخي وجغرافي معين - وادعائه الشرعية - حيث إن الإملاءات التي هي مقترحات قانونية لها قيمة معيارية تتعالى عن سياق إنتاجها - وهنا نجد أنفسنا، بحسب هبرماس، أمام النقاش العقيم

---

(11) Yves Cusset, *Habermas: l'Espoir de la discussion*, Le bien commun (Paris: Éd. Michalon, 2001), p. 103.

(12) Edouard Challe, «Jürgen Habermas et le fondement communicationnel du droit,» *Le Philosophoire*, vol. 3, no. 9 (1999), p. 184.

الذي يدور دائمًا بين أنصار الوضعية القانونية وعقلانيي الحق الطبيعي، وهو النقاش الذي لا يتوانى هبرماس عن انتقاد كلا طرفيه، فهو ينتقد العقلانيين من جهة بالقول إن الحق هو فعل سياقي وفق معنيين: **الأول** هو أن هذا الحق يجب أن يسن فعليًا كي تكون له قوة الإكراه؛ **والثاني** أنه يختلف باختلاف المجتمعات الإنسانية. وينتقد أنصار الوضعية القانونية من جهة أخرى بالقول إن قانونية الحق لا يمكن أن تؤسس وحدها شرعيته التي تقتضي معيارية تتعالى عن سياقات صياغة القوانين[13].

بناء عليه، فإن هدف هبرماس من إعادة النظر في الحق هو تجاوز هذا النقاش العقيم الذي أمات فلسفة الحق، من خلال محاولة التوفيق بين المقاربة المعيارية التي تنظر بجد إلى القيمة المعيارية لقواعد الحق، والمقاربة الموضوعية التي تهتم بالشروط السياقية لصياغة القوانين. أما الفضاء الذي يتم فيه هذا التوفيق بين النظرتين فهو العقل التواصلي الذي يهتم بالقواعد التداولية المفترضة خلال دخول فرد ما في فعل كلام[14].

يشرح هبرماس الفرضيات العكس-واقعية[15] (les présuppositions contrefactuelles) التي يضعها الفرد عندما يدخل في نقاش عقلاني، وعندما يولي أفعال كلامه ادعاء للصلاحية التذاوتية، حيث إن التواصل يتطلب اللجوء إلى اللغة. من هذا الواقع، لم تعد ممكنة موضعة العقلانية في الوعي الفردي لذات متعالية

---

(13) Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel. T. 2: Pour une critique de la raison fonctionnaliste*, Jean-Louis Schlegel (trad.), L'Espace du politique (Paris: Fayard, 1987), p. 401, et Challe, p. 185.

(14) «إن العقل القائم على التواصل - يقول هبرماس - على خلاف الشكل الكلاسيكي للعقل العملي، ليس مصدرًا لقواعد العمل، إذ ليس له من محتوى معياري إلا عندما تكون ذات الممارسة التواصلية مجبرة على قبول فرضيات تداولية من الشكل العكس-واقعي»، ينظر: Habermas, *Droit et démocratie*, p. 18.

(15) يقتضي كل حجاج بالضرورة استباقًا عكس-واقعيًا للوضعية المثلى للكلام داخل الجماعة الواقعية أي الشروط المثلى التي تسمح بالتوصل إلى إجماع، ينظر: Jürgen Habermas, *Sociologie et théorie du langage: Christian Gauss lectures, 1970-1971*, Rainer Rochlitz (trad.), Théories (Paris: Armand Colin, 1995), p. 115.

لأن العقل يتمظهر في البحث عن الفهم التذاوتي[16]، يقول هبرماس: «الفرق الأول بين العقل العملي والعقل المعرف بالتواصل، هو أن الأخير غير منسوب إلى فاعل منعزل ولا إلى ذات كلية اجتماعية أو دولتية. إن وسيط اللغة الذي تنسج بوساطته التفاعلات وتهيكل أشكال الحياة هو بالأحرى الذي يخلق إمكان عقل مؤسس على التواصل. إن هذه العقلانية محايثة لغاية (télos) الاتفاق وتشكل جملة من شروط الإمكان والتحديد. وكل واحد يستعمل لغة طبيعية بهدف التفاهم مع متلقٍّ حول شيء ما موجود في العالم، يجد نفسه مجبرًا على تبني سلوك إنشائي وتقبل عدد من الفرضيات»[17].

إن العقل المعرف بالتواصل مرتبط بالفرضيات المثالية التي يلتزم بها الفاعلون عندما يبحثون عن التفاهم، لذلك يعتبر هذا العقل أكثر مرونة وأكثر عمومية من العقل العملي الكانطي. فهو أكثر مرونة لأنه ليس مصدرًا مباشرًا لقواعد العمل، حيث إن الممارسة التواصلية فيه لا تصطدم بواجب مملى من العقل يفرض الالتزام بقاعدة عمل[18]. وهو أكثر عمومية من العقل الكانطي وفق معنى أنه إذا أخذ فعليًا شكلًا شبه ترنسندنتالي، فهو غير منغلق على الرغم من ذلك على الإملاءات الأخلاقية والقانونية، بل يتجاوزها إلى المعرفة الموضوعية للعالم الخارجي. اختصارًا، يمكن القول إن العقل العملي عند هبرماس يجد تأسيسه في طبيعة الحوار الإنساني ذاتها[19].

يجب التركيز على أن العقل الذي نتكلم عنه لا هو أخلاقي ولا هو قانوني ولا هو معرفي في الأصل، إنه معياري بالمعنى المجرد، وتطبيقه على مختلف مكونات العالم الخارجي (الموضوعي والاجتماعي) هو الذي من شأنه أن يؤسس المعرفة الموضوعية وشرعية القواعد. ميزة الممارسة التواصلية هي لجوؤها إلى المثاليات (les idealisations)، والتي تسمى أيضًا الفرضيات العكس-واقعية التي هي أساس

---

(16) Challe, p. 185.

(17) Habermas, *Droit et démocratie*, p. 17.

(18) Ibid., p. 18, et Challe, p. 186.

(19) Danilo Martuccelli, *Sociologie de la modernité* (Paris: Gallimard, 1999), p. 350.

التطبيق الواقعي للاتفاق وفق ما سبق الذكر، التي يقوم بها فاعلون داخلون في أفعال الكلام بشكل ضمني[20].

ثانيًا: ازدواجية الحق الحديث

يكشف تطور النظام القانوني في المجتمعات الحديثة عن ازدواجية ضمنية في موضوع الحق، فالحق يظهر في الوقت نفسه كوسيلة تنظيم للعلاقات الاجتماعية التي تفرض على الفاعلين، وأيضًا كسلطة مشرعنة لهذه العلاقات الاجتماعية ذاتها ولوضعيات السيطرة المرتبطة بها. فمن جهة يهدف الحق في المجتمعات الحديثة إلى شرعنة الدولة والسوق بإخضاع نشاطاتهما للمقتضيات الأكسيولوجية للحرية والمساواة، ومن جهة أخرى يظهر الحق كوسيط أو أداة تنظيم للعلاقات الاجتماعية (السلطة والاقتصاد) من طريق الإكراه، وذلك بفصلها عن كل توجه أكسيولوجي[21].

يمكننا على الرغم من ذلك، القول إن ازدواجية الحق هذه (المعيارية والأداتية) ظلت دائمًا محايثة لتصور الحق حتى في المجتمعات التقليدية (قبل الحديثة)، في صورة الفصل بين الحق الإلهي الذي كان يقوم بدور المشرعن والحق الذي كان يُملى من طرف الأمير أو الحاكم، والذي كانت وظيفته أداتية محضًا، غير أن شرعنة كهذه لم تكن قانونية تمامًا، لأنها تستند في النهاية إلى تصور ديني للعالم في الحالة الأولى وإلى الولاء الفئوي أو التبعية الاجتماعية وليس البناء المؤسساتي في الحالة الثانية[22].

1- الحق كمؤسسة والحق كوسيط

يُنظر إلى الحق في دولة القانون الحديثة، بحسب هبرماس، وفق مقاربتين متضادتين: فمن جهة يعتبر الحق وسيطًا (un medium) ويعتبر من جهة أخرى

---

(20) Challe, p. 186.

(21) Hervé Pourtois, «Théorie sociale et jugement juridique. A propos de J. Habermas et de Kl. Günther,» dans: *Droit et économie*, [publ. sous la dir. de François Terré], Archives de philosophie du droit 37 (Paris: Sirey, 1992), pp. 303-304.

(22) Ibid.

مؤسسة (une institution)، ويخضع هذا التقسيم إلى تقسيم آخر يتم على مستوى منطق النسق ومنطق العالم المعيش[23].

كان هبرماس قد تناول في كتابه الرئيس **نظرية الفعل التواصلي**، هذين المستويين بالتحليل والمناقشة، وأفضت تحليلاته في تلك المرحلة التي لم يكن فيها متحررًا كليًا من مقولات مدرسة فرانكفورت، إلى وضع هذين المستويين - بالنظر إلى بنيتهما وأهدافهما - في تناقض صارخ، إلا أننا نلمس في كتابه **القانون والديمقراطية** تطورًا ملحوظًا في نظرته إلى المسألة ينم عن تحرر وانفتاح كبير إزاء النزعات الوظيفية والوضعوية المعاصرة في علم الاجتماع وفلسفة القانون، لذلك نجده أقرب إلى الاعتقاد بارتباط هذين المستويين الوثيق وتوافقهما في ظل التصور الديمقراطي الذي يدافع عنه.

إن التمييز الذي يضعه هبرماس بين العالم المعيش والنسق هو المفتاح الضروري لقراءة تفكيره وفهمه في المجتمع، إذ يسمح هذا التمييز بالنظر إلى الظواهر الاجتماعية وفق طريقة اندماجها[24]. وفي هذا الصدد يؤدي الحق دورًا مهمًّا في العلاقة بين العالم المعيش والنسق، إذ يرى هبرماس أن الحق عامل أساس في عقلنة العالم المعيش[25].

---

(23) بدأ هبرماس الاعتماد على نظرية الأنساق اللوهمانية في تحليلاته الاجتماعية والفلسفية انطلاقًا من السبعينيات، إثر النقاش الذي دار بينه وبين عالم الاجتماع الألماني نيكلاس لوهمان (Niklas Luhmann) (1927-1998)، فقد أدخل هبرماس مفاهيم النسق والمجتمع المعقد إلى نظريته الاجتماعية وصاغ انطلاقًا منها ثنائية العالم المعيش/ النسق؛ هذان المفهومان هما عند هبرماس قطبا المجتمع المعنيان بمطلب العقلنة. فالأول يعنى بمطالب الجمعنة التي تتم بصورة واعية من خلال الممارسة التواصلية، فيما يتكفل نسق السوق ونسق الدولة البيروقراطية بما تعجز عن التكفل به الممارسة التواصلية نظرًا إلى تعقيد المجتمعات المعاصرة وتشابكها، بالتالي يساهم النسق أيضًا في تحقيق الاندماج ولكن بشكل غير واع، ينظر: Jürgen Habermas, *Raison et légitimité: problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé*, Jean Lacoste (trad.), Critique de la politique (Paris: Payot, 1978), pp. 20-33; Stéphane Haber, *Jürgen Habermas, une introduction*, Agora. Une introduction (Paris: Pocket, 2001), pp. 146-147, et Martuccelli, pp. 337-340.

(24) Bjarne Melkevik, *Droit et agir communicationnel: penser avec Habermas* (Paris: Buenos Books International, 2012), p. 44.

(25) Mathieu Deflem, «La Notion de droit dans la théorie de l'agir communicationnel de Jürgen Habermas,» *Déviance et société*, vol. 18, no. 1 (1994), p. 97.

يؤكد هبرماس أن ما يقصده بمؤسسة الحق هو القواعد القانونية التي لا يمكن أن تجد شرعية كافية فحسب بالإحالة الوضعوية للإجراءات، ووفق هذا المظهر تبدو نمطية أسس القانون الدستوري ومبادئ قانون العقوبات والإجراء العقابي، وكذا جميع تنظيمات الوقائع العقابية التي تمس الأخلاق مثل القتل والإجهاض والاغتصاب ...إلخ. منذ اللحظة التي تصبح صلاحية هذه المعايير في الممارسة اليومية محل شك، فإن الإحالة إلى قانونيتها تصبح غير كافية، وتقتضي تبريرًا ماديًّا لأنها تنتمي إلى النظم الاجتماعية الشرعية للعالم المعيش ذاته. ولتوضيح ما يقتضيه هذا التصور الحديث للحق أكثر، يجدر بنا أولًا الرجوع إلى مفهوم العالم المعيش عند هبرماس[26].

إن العالم المعيش عند هبرماس هو خلفية لفهم لغوي منظم ومعطى ثقافي، وباعتباره متقاسمًا تذاوتيًّا بالتواصل فإنه يشكل خزان معانٍ بالنسبة إلى الأفراد الذين يرجعون إليه، ويحدده هبرماس بقوله: «[إنه] مجموعٍ آفاق المعاني الذي يرجع إليه الأفراد في تفاعلهم. وهو مجموع لا يشكل على الرغم من ذلك إلا أفقًا واحدًا يتحرك فيه الفرد. إنه بعبارة أخرى، خزان مشترك بين الأفراد من القناعات والاعتقادات القابلة للتغير والنقد فحسب من طريق اللغة وفي إطار وضعيات النشاط اليومي الذي يحاول فيه الفاعلون التفاهم حول عناصر العالم الموضوعي والاجتماعي والذاتي لتنسيق مشاريع عملهم»[27].

للعالم المعيش، بحسب هبرماس، علاقة وثيقة مع مختلف أنواع الأفعال التي هي الفعل الغائي، الفعل المنظم بالمعايير، الفعل الدرامي والفعل التواصلي، لذلك نحن لا نستطيع أبدًا الانفصال كليًّا عن اللغة والثقافة لأن تمييزنا العالمَ يشكل مصدر الفهم والفعل لدينا، بهذا المعنى فالعالم المعيش هو الفضاء الذي نتموضع فيه كمشاركين، أي الفضاء الذي يلتقي فيه المتكلم والسامع، والذي يمكنهما فيه الادعاء تبادليًّا بأن منطوقاتهما تتفق مع العالم (الموضوعي والاجتماعي والذاتي)، حيث يمكنهما نقد أو تأكيد ادعاءاتهما للصلاحية وتسوية اختلافاتهما والتوصل إلى اتفاق[28].

---

(26) Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel. T. 2*, p. 402.

(27) Ibid., p. 149.

(28) Melkevik, *Droit et agir communicationnel*, pp. 47-48.

إن تصور الحق الذي يمثله مفهوم الحق كمؤسسة هو بالنتيجة حق مرتبط أشد الارتباط بالعالم المعيش؛ إنه حق يرسّخ القواعد المكونة العالمَ المعيشَ التي لا يمكن أن تكون مبررة إلا بالرجوع إلى مبادئ لا تستقي صلاحيتها هي الأخرى إلا من اتفاق قابل لإعادة النظر فيه دائمًا من الأفراد[29].

أما الحق كوسيط فهو يعمل، بحسب هبرماس، «أداة لتنظيم الأنساق التحتية المنظمة بوسائط، أنساق تحتية أصبحت مستقلة إزاء السياقات المعيارية للفعل الموجه نحو التفاهم البيني. وفي هذه النقطة، تعتبر جميع الآليات القانونية للاقتصاد، للأعمال، للمؤسسات وللإدارة ذات أهمية بالغة. فالحق ينسّق فيها مع وسائط النقود والسلطة بشكل يجعله يؤدي هو ذاته دور الوسيط المنظم»[30].

إن دور الحق في هذه الأنساق تكويني، حيث إنه من خلاله هو تتم مأسسة (institutionnaisation) الوسيطين الآخرين اللذين تعمل بهما هذه الأنساق أي النقود والسلطة. بناء عليه، فقواعد الحق كوسيط لا تهم العالم المعيش فحسب، بل السير الحسن للنظام، ومنه فهي على خلاف القواعد الأولى ليست في حاجة إلى تبرير حواري، بل يجب أن تكون متوافقة مع المنطق العام للنظام المعني عن طريق فاعليتها التطبيقية[31].

تنتج العلاقة بين هذين الشكلين من الحق من وضعية النظام القانوني، فبوساطة هذا الأخير أي من خلال التقارب الفعلي الذي يقوم به باعتباره كلًا يشمل الحق كوسيط والحق كمؤسسة تكتسب قواعد الحق كوسيط قوتها المعيارية التي تتوقف فحسب على توافق صياغتها مع القواعد التي يضعها النظام القانوني[32].

---

(29) Pierre Guibentif, «Et Habermas? Le Droit dans l'œuvre de Jürgen Habermas. Éléments d'orientation,» *Droit et société*, nos. 11-12 (1989), p. 180.

(30) Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel. T. 2*, p. 401.

(31) Guibentif, p. 180.

(32) Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel. T. 2*, p. 402, et Guibentif, p. 180.

2- الحق بين الواقعية والصلاحية

إذًا، يتميز الحق بثنائية مفارقة في فلسفة هبرماس، فهو من جهة حاجز أمام التحرر الإنساني، حيث إنه مرتبط بنسق تحتي (sous-systeme) مُشَيِّئ ومستعمر العالم المعيش، وهو من جهة أخرى موضوع للتبرير العقلاني ومنه للتشريع الذاتي، غير أن هذه المفارقة تتبدد إذا ما أدركنا أن إعادة بناء هبرماس الحقَّ تسمح باستخراج توتر ضمني بين واقعية القانون الوضعي الإكراهية وصلاحية القاعدة المعيارية التي من شأنها الحصول على تبرير عقلاني مفتوح على النقاش.

يؤكد هبرماس أن الحق الحديث تحكمه علاقة التوتر بين واقعية الواقع الاجتماعي وحدثيته من جهة، وادعاءات الصلاحية المعيارية التي تتعالى عن هذا السياق. فبالنسبة إليه، توجد الأنظمة الاجتماعية بفضل واقع ادعاءات الصلاحية المعيارية المعترف بها، ويتوقف استقرار هذه الأنظمة عندئذ في شكلين مختلفين: إما أن يختلط ادعاء الصلاحية بالواقعية في حالة حقائق العالم المعيش والمؤسسات البدائية التي تختزل الهوة بين الاثنين إلى درجة الزوال، وإما أن هذه الهوة تصبح فضاء الوعي والمطابقة العقلانية المحفزة، وتفتح فضاء تداول واتفاق مع غايات اندماج اجتماعي: إنه معنى القانون الوضعي الحديث[33].

إن هذا التوتر بين الواقعية والصلاحية الذي يهيكل الواقع الاجتماعي يجب أن يكون متحكمًا فيه لأنه انفجاري، بحسب هبرماس. فقد يكون هذا التوتر مرادفًا لتصدع آليات الوفاق والاندماج الاجتماعي. كما أن هناك - بفعل عدم التوافق بين الواقع والمعاني الممنوحة له - خطر سوء الفهم الذي من شأنه أن يمس تنسيق الأفعال وقطع مسار التواصل. جميع هذه الأخطار من شأنها زعزعة إمكانات الوفاق على مستوى الدائرة الخصوصية كما على مستوى الدائرة العمومية، وتساهم في لجوء الفاعلين إلى الممارسات الاستراتيجية عوض الممارسة التواصلية[34].

(33) Alexandre Dupeyrix, *Habermas: citoyenneté et responsabilité*, Collection Philia. Série Monde (Paris: Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 2012), p. 131.

(34) Ibid., p. 135.

كي يكون الاندماج الاجتماعي باللغة ممكنًا، وعمومًا كي يكون التواصل أو الفعل ممكنًا، يجب أن تكون بنى العالم المعيش التي نحيا فيه في منأى من أخطار الانقسام هذه كي تكون قابلة للاستعمال مباشرة وليست محل شك وإعادة نظر. وعلى قاعدة هذه البنيات التي تشكل نوعًا من خزان المعاني يتأسس الاتفاق[35]، يقول هبرماس: «لكن، إذا لم تكن الممارسة التواصلية مدمجة في سياقات العالم المعيش التي تضمن إجماعًا على خلفية جماعية فإن خطر الانشقاق (dissension) الذي تغذيه دائمًا تجارب جديدة وبالنتيجة أحداث غير متوقعة، يجعل اندماجًا اجتماعيًا محققًا بوساطة استعمال اللغة لأغراض الاتفاق غير متصور»[36].

عندما ندخل في الممارسة التواصلية، فإن العالم المعيش يحوطنا في شكل يقين مباشر نحيا ونتكلم فيه، ويمنع هذا اليقين التلقائي الذي يضعه بين أيدينا العالم المعيش كل طريقة تأملية أو مثالية، وبالنتيجة يختزل المسافة بين الواقعية والصلاحية[37]. يتحدث هبرماس هنا عن «تبدي التوتر بين الواقعية والصلاحية»[38]. هناك تبد مماثل قديم هذه المرة، يميز شكلًا آخر من مراقبة خطر الانقسام. هذا الشكل مرتبط بسلطة المؤسسات البدائية. إن مؤسسات المجتمع البدائي بعيدة من كل أشكلة (problématisatio) لأنها محمية بالسلطة المدهشة والمرعبة في الوقت نفسه المفروضة على الناس، وهي سلطة قائمة على تابوهات مرتبطة بخرق بعض القواعد. بهذه الطريقة، تضمن هذه المؤسسات استقرار توقعات السلوك التي تحوّل في ما بعد وتتداول على أنها معرفة ثقافية صريحة - على خلاف المعرفة الضمنية النابعة من العالم المعيش - وتمنح هذه المعرفة سلطة المؤسسات صلاحية مزودة قوةَ الواقعي. إن العلاقة بين الوقائع والقيمة الممنوحة لها، سواء في حالة اليقين الخلفي للعالم المعيش أو في حالة القناعات القائمة على الإعجاب بالمؤسسة تختزل

---

(35) Ibid., pp. 135-136.

(36) Habermas, *Droit et démocratie*, p. 36.

(37) Ibid., pp. 36-37.

(38) Ibid, p. 37.

في تعال داخلي، أي إن الشرعية تصدر من الواقع الحدثي وتصدر الصلاحية من الواقعية وتختلط بها[39].

على الرغم من ذلك، لا يمكن مراقبة خطر الانقسام شكليًّا لضمان آليات الوفاق عندما يتعقد المجتمع. فعندما يتعدد المجتمع ويفقد صفته العرقية تتفجر التصورات الجماعية فاسحة المجال لتعدد قناعات حياة وأشكالها، ومن ثم يتسلل الشك إلى قناعات العالم المعيش، كما تدخل الهالة المقدسة التي كانت تطبع المؤسسات في تنافس مع أشكال شرعية أخرى. بالتالي، تصبح الصلاحية التي كانت تفرض نفسها في السابق مع وضوح الواقعي موضوع نقد وإعادة نظر. أخيرًا، يفتح تطور التنظيم الاجتماعي مسالك واسعة للممارسة التواصلية. إن القانون الوضعي هو بالنسبة إلى هبرماس الوسيط الضروري الذي يستعمل التواصل لغايات الاتفاق الاجتماعي[40].

إحدى الميزات الأساسية للحق الحديث هي أنه يعيد إنتاج التوتر بين الواقعية والصلاحية المحايث لكل تواصل، وهو بهذا قادر على التحكم في الانقسامات وتحرير الفاعلين من حمل المطالبة بمصالحهم الشرعية. والحال أن المعيار القانوني يحمل في الوقت نفسه صفة الواقعية - الكامنة في الإكراه الواقعي للخضوع خوفًا من العقاب - وصفة الصلاحية - الكامنة في الشرعية المعترف بها عقلانيًّا وديمقراطيًّا لهذه القاعدة. لا تشكل الواقعية والصلاحية خليطًا لا يمكن حله مثلما هي الحال في قناعات العالم المعيش أو في المؤسسات البدائية أو التقليدية البعيدة من كل حوار[41].

إن الواقعية الخاصة بمادية الجهاز القانوني وبميكانيزمات العقاب، التي هي خاصية احتكار الدولة العنفَ، مرتبطة بشرعية إجراءات التشريع التي تتطلع إلى العقلانية، حيث إنها تضمن حرية المواطنين واستقلاليتهم. فالديمقراطية الحديثة تستند إذًا، إلى هذا المظهر المزدوج للصلاحية القانونية: قبول النظام القانوني

(39) Ibid., p. 38, et Dupeyrix, p. 132.

(40) Dupeyrix, p. 133.

(41) Habermas, *Droit et démocratie*, p. 42, et Dupeyrix, p. 133.

وقابلية القبول العقلاني لهذا النظام. ويجد هبرماس في كانط هذه الصياغة المزدوجة للصلاحية القانونية، فمصطلح القانونية عند كانط يستند إلى رابطة داخلية بين الإكراه والحرية[42].

عرّف كانط القانونية بأنها نمط صلاحية الحق، وهو ما قاده إلى تأويل العلاقة بين الواقعية والصلاحية باعتبارها رابطة داخلية بين الحرية والإكراه، بمعنى أن البعد الإكراهي المحايث طبيعيًا للحق هو شرط إمكان الحرية. بالتالي، فكل إكراه نابع من النظام القانوني ليس له تبرير آخر سوى كونه حاجزًا أمام حاجز الحرية[43]. فلضمان الحرية، يجب على كل فعل أن يتوافق تمامًا مع القانونية، التي تتماهى هي مع توافق الفعل مع القانون، ما يعبّر عنه روسو أيضًا بالألفاظ نفسها تقريبًا عندما يعتبر أن الحرية هي الخضوع للقوانين التي نصوغها نحن فعليًا[44]. باختصار، يمكن القول إنه من الممكن الخضوع للقانون ليس خوفًا من العقاب فحسب، ولكن احترامًا له ولصلاحيته المعيارية. بهذا المعنى، فإن «الحق الحديث يحيا من تضامن يتركز في دور المواطن وفي الممارسة التواصلية»[45]. ولما كانت وضعوية القانون الحديث تتوقف على عقلنة أسس الصلاحية، فإن الحق لا يمكنه أن يجعل توقعات سلوك مجتمع معقد مستقرة، إلا إذا نجح في تحقيق «مطلب التضامن»، في الشكل المجرد لمطلب مشروع للشرعية. يجب أن تفهم المواطنة الحديثة كتحقيق لهذا التضامن ولهذا الاندماج الاجتماعي على قاعدة شرعية ديمقراطية[46].

إن شكل الحق الحديث يلائم بشكل خاص، بحسب هبرماس، المتطلبات الوظيفية والمعيارية للمجتمعات الديمقراطية الحديثة. ويمكن تلخيص ما سبق ذكره في ما يأتي: **أولًا**، يفترض الحق الحديث أن يضمن توزيعًا متساويًا للحقوق

(42) Dupeyrix, p. 133.

(43) Habermas, *Droit et démocratie*, p. 43.

(44) Lelia Pezzillo, *Rousseau et le «Contrat social»*, Philosophies 136 (Paris: Presses universitaires de France, 2000), p. 12.

(45) Habermas, *Droit et démocratie*, p. 48.

(46) Dupeyrix, p. 134.

الذاتية بين جميع المواطنين. **ثانيًا**، أن الحق الحديث يسنُّه مشرّع سياسي وهو يسمح من خلال شكله بتحقيق برامج مرنة لها قوة السلطة، وهو ما تمثله الدولة الإدارية الحديثة. **ثالثًا**، أن الحق الحديث يتميز بالتطبيق الإجباري، من خلال العقوبات التي تهدد بها الدولة رعاياها، فهو يضمن إذًا قانونية السلوك وهو ما تمثله وضعية المجتمعات التعددية، حيث لا تكون المعايير القانونية منضوية إلى ثقافة مسيطرة. **رابعًا**، يضمن الحق الحديث في المقابل استقرار توقعات السلوك شرط أن يكون في مقدور المواطنين قبول قواعد مملاة أو مطبقة، وكذا قواعد شرعية تستحق الاعتراف التذاوتي، ما يحيل إلى وعي أخلاقي ما بعد تقليدي (post-traditionnelle) لمواطنين لم يعودوا مجبرين على اتباع أوامر إلا لأسباب وجيهة[47].

ثالثًا: العقلانية الإجرائية للحق الحديث

أعاد هبرماس، على خلاف التوجه العام للنظرية الاجتماعية لمدرسة فرانكفورت التي ظل محسوبًا عليها، النظر بشكل إيجابي جدًا في نظرية الحق الحديث، رافضًا اعتبار مقولة الحق استلابية أو اغترابية كما كان يؤكد الرعيل الأول من المدرسة، ومعتبرًا إياها منطوية على قدرة إدماجية وتحررية كبيرة، وقد كان لاحتكاكه بالمدارس الوظيفية والنسقية في علم الاجتماع المعاصر الدور الكبير في هذا التطور. سنحاول في هذا العنصر تبيان كيف أعاد هبرماس بناء نظرية الحق الحديثة ووفق أي مبادئ؟

1 - إعادة بناء نظرية الحق

تستند إعادة بناء الحق الحديث عند هبرماس إلى حقيقة مفادها أن الحداثة لم تستطع مفصلة الحق والأخلاق بشكل سليم، ويرجع ذلك في نظره إلى أحد أمرين: إما أن مذاهب الحق العقلاني تجعل الحق يتبع الأخلاق مستندة في ذلك إلى الشرعية الخالصة للحقوق الذاتية من دون محاولة أشكلة بعدها الوضعي،

(47) Jürgen Habermas, «Sur le droit et la démocratie. Note pour un débat,» *Le Débat*, vol. 5, no. 97 (Novembre - Décembre 1997), p. 43.

وإما أن الوضعوية القانونية من خلال إعطائها قانونية الحق أهمية لا يمكنها التفكير في قوته المعيارية من وجهة نظر الفاعلين.

يحاول هبرماس فك خيوط هذه الإشكالية من خلال نقده عقلانيةَ الحق الحديث عند ماكس فيبر (1864-1920) (Max Weber)، ففي سياق نظرية الحداثة عند هذا الأخير - التي تنظر إلى مجمل المسار الحداثي على أنه عبارة عن عملية فك السحر عن العالم (désenchantement du monde) - خضع الحق الحديث لعملية فك السحر، من خلال منهجة هذا المجال من البحث عبر إيكال مهمة طرحه ودراسته إلى قانونيين ومختصين ومحترفين، وأصبح إرساء الحقوق والقوانين وتطبيقها يتوقف مذاك على إجراءات صورية بحت وعلى معرفة قانونية متخصصة[48]. كما أدت عملية فك السحر التدرّجية عن الحق إلى ضرورة بناء تناسق قوي للنظرية القانونية وهي مهمة اضطلع بها على أحسن وجه المذهب الوضعي أو الوضعوية القانونية (le positivisme juridique).

إذًا، يستند فيبر إلى تصور وضعوي للقانون، ينظر إلى الحق على أنه ما هو مصرح به وأنه كذلك بعد إجراء مؤسس قانونيًا، بمعنى أن النظام القانوني يستقي شرعيته من صوريته أو شكليته (formalité)، أي من الطريقة النسقية التي يوضع بها من الخبراء الذين يضمنون له التناسق التام، وأيضًا استقلال القوانين عن السياقات والأفراد. بهذه الطريقة يفهم الوضعويون قانونية القانون، وهذه نظرة ينجم عنها فهم شرعية النظام السياسي بالنظر إلى مدى قانونيته الشكلية[49]. ووفق هذا التصور، يأخذ الحق شرعيته من واقع ضمانه اللاتمييزي للحقوق الذاتية من دون البحث عن بلوغ غايات خاصة أو خدمة أفراد وجماعات معينة[50].

---

(48) Jürgen Habermas, *Droit et morale* (Tanner lectures), Rainer Rochlitz & Christian Bouchindhomme (trad.), Traces écrites (Paris: Éd. du Seuil, 1997), p. 19.

(49) Jürgen Habermas, *Après Marx*, Jean-René Ladmiral & Marc B. de Launay (trad.), Pluriel 864 (Paris: Hachette littératures, 1997), p. 253.

(50) Challe, p. 189; Gabris Kortian, «Légalité, légitimité et justice: à propos d'une controverse sur la rationalité du droit naturel,» dans: Jacques Poulain (dir), *Qu'est-ce-que la justice?: devant l'autel de l'histoire*, La Philosophie hors de soi (Paris: Presses Universitaires de Vincennes, 1996), pp. 133-134, et Dupeyrix, p. 135.

غير أن تطور دولة الرعاية وضع المثل الأعلى للحق الصوري في وضع حرج، يقول هبرماس: «إن رؤية الضمانات الصورية للحق (...) في منهجة المدونة القانونية، وفي صورتي القانونين المجرد والعام، وفي الإجراء الخالص الذي يحدد السلطة الرصينة للقضاة والموظفين، كان نتيجة عملية اختزال قوية، ولكن كان حتميًا أيضًا أن تؤدي التحولات التي قامت بها دولة الرعاية إلى زعزعة الفهم الليبرالي الذي كان الحق الصوري ينظر به إلى ذاته. يمكننا تمامًا مذّاك الحديث (...) عن تكييف للحق مع المتطلبات المادية»[51].

ضد مادية الحق هذه إذًا، ثار فيبر الذي كانت تعني له اهتراء لمصدر شرعيته، أي العقلانية التي تضمن له تناسقه الصوري. يمكن أن يتصور هذا المسار كنزعة لأخلقة الحق كلما وسّعناه لغايات تتجاوز مجرد حماية الحريات الذاتية، ومنه الانتقاد الذي بحسبه يقود إرساء رابطة داخلية بين الحق والأخلاق إلى تهديم العقلانية المحايثة لوسيط الحق بما هو كذلك[52].

ينتقد هبرماس التحليلات الفيبرية لمفهوم الحق، والتي يرى أنها تستند إلى تعريف تحديد للعقلانية مؤسس على مجمل النظام القانوني وعلى انتظامات السلوك الذي تسمح به. إن هذا النوع من العقلانية، بحسب هبرماس، لا يمكن أبدًا أن يؤسس وحده شرعية القانون، أي واقع اعتراف الفاعلين بقيمة معيارية له. في هذه المرحلة تظهر العقلانية التي يريد فيبر إقصاءها من الدائرة القانونية كإمكان وحيد للانتقال من قانونية بالفعل (de facto) إلى شرعية بالقانون (de jure). ولهذه المقدمة، نتيجتان: **الأولى** أن النظام القانوني الصوري الذي لا تشوبه اعتبارات مادية أي اللامادي، لا يستمد شرعيته من عقلانية النظام، بل من حيث إن إملاءاته القانونية لها فعليًا نتائج أخلاقية. أما **الثانية** فهي أنه ليس من المناسب عدم التمييز بين عملية جعل الحق ماديًّا (la matérialisation du droit) الذي أدت إليه دولة الرعاية، ومسار نزع العقلنة عنه (la dérationalisation du droit)، حيث إن المحتوى الأخلاقي الذي من شأنه أن يؤسس شرعية الحق، يمكن أن يُربط بعقلانية من طبيعة أسمى هي العقلانية التواصلية. ليس

---

(51) Habermas, *Droit et morale*, p. 20.

(52) Challe, pp. 189-190.

من العدل إذًا، ربط صورية الحق بشرعيته وماديته بعملية أخلقته كما يفعل فيبر، ليتم بعد ذلك رفض التدخلات الأخلاقية على اعتبار أنها تضر بعقلانية الحق. يعتقد هبرماس على العكس من ذلك، أنه عندما يكون للمنطوقات القانونية بعد أخلاقي فحسب، يمكن أن تؤدي قانونيتها دور الشرعية، وهو ما يعني أن الفصل التصوري الذي وضعه فيبر بين الحق والأخلاق ليس عمليًّا[53].

بناء عليه، تجب إعادة بناء تصور فيبر عقلانيةَ الحق، بحيث لا يعود في إمكان المحتوى الأخلاقي الذي يؤسس شرعيته أن يظهر على أنه لاعقلاني من وجهة نظر قانونيته، يقول هبرماس: «تقود اعتباراتنا هذه الآن إلى نتيجة بحسبها لا يمكن الشرعية القانونية أن تفسر انطلاقًا من عقلانية مستقلة محايثة للشكل القانوني، بالتالي مستقلة عن الأخلاق، يجب بالأحرى إحالتها إلى علاقة داخلية بين الحق والأخلاق... يتطلب التحول الصوري للحق في الواقع، أن نجذر مسألة فيبر المتعلقة بالعقلانية المحايثة للوسيط القانوني. يشكل الحق الصوري والحق المنزوع الصورية منذ البداية متغيرات يتم التعبير فيها عن الحق الوضعي. إن شكلانية الحق التي هي مشتركة لهذه الأنواع الخاصة من الحق يجب أن توضع في مستوى أكثر تجريدًا»[54].

2- بين الشرعية والقانونية: الحق والعقل التواصلي

تسمح الممارسة التواصلية بتجسيد هذه العقلانية القادرة على احتواء الأبعاد الصورية والمادية للحق بشكل لا يمكن معه وضعهما في تعارض. إن شرعية الحق لا تتأتى من العقلانية الصورية، بل من الإجراءات المؤسساتية التي يتم إنتاجها من خلاله، والتي تعبئ القوة المعيارية للحوار الحجاجي في ضوء المثاليات العكس-واقعية[55] (les idéalisations contrefactuelles) السيمنطيقية والتداولية، ففي

---

(53) Habermas, *Droit et morale*, p. 26.

(54) Ibid., p. 28.

(55) تعتبر المثاليات ثمرة للافتراضات التداولية للتواصل. وهي عكس-واقعية لأنها تتشكل بمعزل من الواقع الفعلي (السياقي) على الرغم من ذلك تتمتع بالإجبار والضرورة الصورية.

قلب هذه الإجراءات يكتسب النظام القانوني من وجهة نظر الأفراد المعيارية الحقيقية التي كانت تعوزه في نظرية الحق التي يدافع عنها فيبر، ولوجهة النظر هذه نتيجتان[56]:

الأولى أن الشرعية ليست مرتبطة بشكل خاص من القانون كما هي الحال في التصور الليبرالي، ذلك أنه لو كانت العقلانية الإجرائية للممارسة التواصلية مطبقة فعليًا، فإنه في إمكانها أن تعتمد الجانب المادي من الحق الوضعي. ومن شأن التدخلات لمصلحة دولة الرعاية، والتي يرفضها الليبراليون المستندون إلى تصور صوري للحق، أن تشرعن من طريق هذا التصور الموسع للعقلانية القانونية[57].

أما **الثانية** فإنه ما عاد في إمكان الجانب الصوري من الحق المتعلق بالحريات الذاتية، أن يعتبر مجالًا خاصًا بذوي الاختصاص والخبرة في النظام القانوني، وإنما يجب أن يمر هو أيضًا تحت وصاية الحوار وإجراءات التشريع الذاتي (أي تحت وصاية العقلانية التواصلية) كي يكتسب الشرعية التي تعوزه[58].

بالتالي، فإن الحق في مجمله، أي بجزءيه المادي والصوري، هو الذي يجب أن يعاد النظر فيه في إطار الإجراءات المؤسساتية للشرعنة، يقول هبرماس: «إذا كان من الضروري الآن اكتشاف الخصائص الصورية للحق في البعد الإجرائي القانوني (...)، وإذا كانت الإجراءات هي التي تنظم الحوارات القانونية التي تبقى قابلة للحجاج الأخلاقي، فإن فرضية ستنفتح أمامنا إذاك، وهي أن الشرعية ممكنة من طريق القانونية منذ اللحظة التي تكون الإجراءات التي هي أساس إنتاج القواعد القانونية متطابقة مع العقل من جهة في ذاتها (...) ومن الطريقة التي تتم بها. إن شرعية القانونية تأتي من واقع أن الإجراءات القانونية تتقاطع مع حجاج أخلاقي يخضع لعقلانيته الإجراء الخاص به»[59].

---

(56) Challe, p. 191.

(57) Ibid.

(58) Ibid.

(59) Habermas, *Droit et morale*, p. 30.

اختصارًا، يمكن القول إن الشرعية القانونية لا يمكن أن تأتي من عقلانية صورية للحق، لأن الحق ليس شرعيًا إلا من حيث إنه يحمل في ذاته بعدًا أخلاقيًا. إذًا، هذه الشرعية ليست ممكنة، إلا من خلال إجراءات مؤسسة قانونية لسن القوانين، تسمح بالحوار الحجاجي بين مواطنين يعتبرون أنفسهم مسؤولين بعضهم عن بعض. وتعبئ هذه الإجراءات القوة المعيارية الخاصة بالممارسة التواصلية بسبب افتراضات تداولية تقتضيها في سلوك الفاعلين إزاء أنفسهم وإزاء الآخرين وإزاء القيمة التي يولونها لأفعال كلامهم[60]. بناء عليه، فإن فيبر يكون، بحسب هبرماس، قد ضل الطريق عندما فصل الحق عن بعده الأخلاقي، «إن فيبر - يقول هبرماس - لم يعترف (...) بالنواة الأخلاقية للحق المدني الصوري لأنه لم يتوقف عن النظر إلى الحدوسات الأخلاقية كتوجهات أكسيولوجية ذاتية، لقد اعتبر القيم مضامين ليست قابلة للعقلنة، ومنه غير متوافقة مع الطابع الصوري للحق»[61].

يبدو أن فيبر لم يكن يهتم كثيرًا، بحسب هبرماس، بالبحث عن الأساس المعياري لشرعية الحق، لذلك وجد هبرماس في فلسفة كانط النظرة المقابلة للنظرة الأولى، حيث إن فلسفة هذا الأخير (كانط) تقتضي تأسيس شرعية الحق على قاعدة مفهوم الحقوق الذاتية المنبثقة من الواجب القطعي. يُخضع كانط إذًا منطقيًا الحق للأخلاق، وهو ما سينجم عنه بروز توتر دائم بين الاستقلالية العمومية والاستقلالية الخصوصية، منذ اللحظة التي يجب فيها في الوقت نفسه أن يكون ممكنًا الاستنتاج العقلاني للحقوق الذاتية وجعلها صالحة بطريق العقد الاجتماعي[62].

يتمظهر التوتر الحاصل بين الصلاحية (validité) والواقعية (factualité) عند كانط، بواقع أن القوانين الذاتية هي نفسها «قوانين إكراه وقوانين حرية»[63]. إن الصعوبة المحايثة للنظرية الكانطية في الحق هي كونها تأخذ شكل اللغو، حيث

(60) Challe, p. 191.

(61) Habermas, *Droit et morale*, p. 26.

(62) Challe, p. 192.

(63) Habermas, *Droit et démocratie*, p. 42.

إنها، وإن كان لها فضل المحافظة على بعدي الحق (الإكراه والحرية)، إلا أنها على الرغم من ذلك لا تمفصل بينها بالشكل الكافي، بحسب هبرماس. لذلك، سيعمل هذا الأخير على إعادة بناء تصور الاستقلالية لتبيان الأصل المشترك للاستقلالية الخصوصية والاستقلالية العمومية في الوقت الذي كان هذان الشكلان من الاستقلالية يبدوان متنافسين في شكل توتر بين حقوق الإنسان والسيادة الشعبية[64].

رابعًا: الديمقراطية التداولية

يلجأ هبرماس في محاولته التوفيق بين هذين الشكلين من الاستقلالية العمومية والاستقلالية الخصوصية، إلى تبني شكل جديد من الديمقراطية الجذرية التي تعيد رسم مجمل الفضاء السياسي، وهي ما اصطلح عليه اسم الديمقراطية التداولية. فما المقصود بهذا المفهوم؟ وما الذي يميزه من باقي الأشكال الكلاسيكية للديمقراطية، خصوصًا الشكلين الجمهوري والليبرالي؟

1 - مفهوم الديمقراطية التداولية

يظهر المنعطف التداولي الذي ميز النظرية الديمقراطية في الأعوام الأخيرة مرتبطًا أشد الارتباط بإرادة إيجاد بديل من النظريات النخبوية والاقتصادية للديمقراطية، يتعلق الأمر بالنسبة إلى التصور التداولي بالحفاظ والعمل على تطوير المكتسبات التي حققتها الديمقراطية التشاركية[65]، من خلال إعادة بناء مفهوم

الشرعية الديمقراطية وإعادة الاعتبار إلى مفهوم الخير المشترك[66] (le bien commun).

(64) Challe, pp. 192-193.

(65) في ما يتعلق بالفرق بين الديمقراطية التمثيلية والديمقراطية التشاركية، يُنظر: Loïc Blondiaux, «La Démocratie participative, sous conditions et malgré tout. Un Plaidoyer paradoxal en faveur de l'innovation démocratique,» *Mouvements*, vol. 2, no. 50 (2007), pp. 120-121.

(66) Dominique Leydet, «Introduction,» *Philosophiques*, vol. 29, no. 2: *La Démocratie délibérative* (Automne 2002), p. 175.

بناء على ما تقدم، فإن من المبالغة القول إن هبرماس هو الممثل الأول والوحيد لهذا التيار، إلا أن ارتباط هذا الأنموذج السياسي بأوليات فلسفة التواصل يجعل منه ممثلًا شكلًا خاصًا من التداولية التواصلية. أما عن القاسم المشترك الذي يجمع كل المدافعين عن هذا التيار، فيكمن في اعتراضهم على مقاربة سائدة منذ منتصف القرن العشرين للديمقراطية سوقتها النظريات الموسومة بالتجميعية[67] (agrégative)، وهي تضم النظريات النخبوية (théories elitistes)، نظريات الاختيار الاجتماعي أو النظريات الاقتصادية (theories du choix social) والنظريات التعددية[68] (théories pluralistes).

كانت هذه النظريات تنظر إلى العملية الديمقراطية على أنها تنافس على المصالح الخاصة، وانضواء لأصوات إلى جماعات مصالح تضغط على أصحاب القرار لتحقيق مصالحهم الخاصة. بناء عليه، فإنها لم تكن تدرك الطبيعة التطورية للتفضيلات الفردية وطابعها المتغير والتطوري المتضمن في المسار السياسي ذاته، ولم تكن ترى أن للحوارات دورًا كبيرًا في تغيير التفضيلات وتوجيهها نحو الاتفاق على اختيارات جماعية. كما أنها تخرج فكرة التفكير العمومي من مجالها المعياري. باختصار، إن هذه النظريات كانت تستبعد فكرة وجود إرادة عامة أو خير مشترك، يمكن أن يصاغ في خيارات جماعية يمكن أن تصبح ممكنة أيضًا من خلال الالتزام المدني للمواطنين[69].

عملت الديمقراطية التداولية انطلاقًا من أعوام 1980 إذًا، على الاستثمار في هذه الأفكار الجديدة، وتبنت - في موازاة تبني إجراءات مشاركة جديدة تشرك

---

(67) Dupeyrix, p. 205.

(68) يعتبر أنصار النظريات النخبوية أن فكرة الحكم الذاتي للشعب بالشعب ليست إلا وهمًا، ويؤكدون ضرورة توخي النخبة الحاكمة الحذر إزاء الشعب والرأي العمومي اللذين يمكن التلاعب بهما. بينما يعتبر أنصار النظريات الاقتصادية أو الاختيار الاجتماعي الحياة السياسية نظامَ تنافس، ويختزلون المواطن في كونه مستهلكًا تستعمله الأحزاب السياسية من خلال برامجها. في حين ترى النظريات التعددية أن الديمقراطية تستند إلى تنافس متوازن بين جماعات مصالح متعددة، حيث لا يمكن أيًا منها أن تطغى نهائيًا على الأخرى.

(69) Ibid., p. 206.

المواطنين في مسارات اتخاذ القرار السياسي - مقاربة معيارية للديمقراطية لا تقوم على تجاهل وجود صراعات المصالح وتنافس التفضيلات، بل على التفكير في تغييرها الممكن في لغة مشتركة بين المواطنين[70]. بناء عليه، يمكن القول إن الديمقراطية التداولية هي تلك التي «يشكل فيها التداول العمومي للمواطنين الأحرار والمتساوين نواة الاستقلالية واتخاذ القرار السياسي الشرعي»[71].

إن مسار هبرماس لا ينفصل عن هذا الإطار النظري العام وعن الظروف التي رافقته، لكنه يندرج في المقابل في السياق العالمي لأزمة التمثيل والسيادة التي أصبحت تمس أغلبية الديمقراطيات الغربية، كما أنه يتمتع بأصالته الخاصة المرتبطة بالتاريخ الألماني وبالخصوصية المعرفية لفلسفته السياسية. فقد وجد هذا الأخير في هذا الأنموذج التداولي طريقة مثلى لجمع وربما تجاوز، الثنائيات المتناقضة، كالتوتر بين الديمقراطية والنزعة الدستورية (constitutionnalisme)، بين حرية المحدثين وحرية القدماء[72]، وكذا بين الأنموذج الجمهوري والمذهب الليبرالي، ولكن كيف ذلك؟

2- في ما وراء الليبرالية والجمهورية: الديمقراطية التداولية

إذا كان من الواضح بالنسبة إلى هبرماس أن الديمقراطية الدستورية تستقي شرعيتها من مصدرين مختلفين هما حقوق الإنسان والسيادة الشعبية، فإن الإشكال يبقى، على الرغم من ذلك، في التساؤل المطروح عن أيهما يملك الأولوية في التأسيس للديمقراطية الليبرالية، هل القانون المطبق في توافق مع حقوق الإنسان، أم مسار التشريع الذاتي؟ بمعنى آخر، هل يجب إعطاء حرية المحدثين أو حرية القدامى الأولوية؟ إن الآراء الليبرالية والجمهورية تتعارض حول هذه القضية إلى حد التناقض، كما يكتسي هذا التعارض قيمة تحليلية كبيرة بالنسبة إلى هبرماس، حيث إنه يحدد القطبين اللذين تتشكل بينهما أغلبية النظريات الحديثة للديمقراطية

---

(70) Ibid., p. 207.

(71) James Bohman, «Démocratie délibérative,» dans: Sylvie Mesure & Patrick Savidan (dir.), *Dictionnaire des sciences humaines* (Paris: Presses universitaires de France, 2006), p. 250.

(72) Leydet, p. 178.

والحق. وتتجه هذه النظريات الأخيرة في أغلب الأحيان حول هذه المسألة نحو التساؤل: من هو صاحب السيادة الديمقراطية، الأفراد الخواص المالكون مصيرهم أم الشعب الحامل الإرادة العامة؟ وللإجابة عن هذا السؤال يتموضع هبرماس بين هذين المذهبين، مقترحًا أنموذجًا إجرائيًا تداوليًا للديمقراطية هدفه تجاوز المذهب الليبرالي والمذهب الجمهوري في الوقت نفسه[73].

يعتقد هبرماس أن الديمقراطية في التقليد الليبرالي هي قبل كل شيء مجموع مؤسسات وظيفتها تهيئة الظروف للأفراد، بغية البحث عن تحقيق مصالحهم المختلفة وفكرتهم عن السعادة. فليست هناك إذًا، سلطة مطلقة تفرض رؤيتها للسعادة الجماعية على الأفراد. إن المؤسسات السياسية هي الضامن للحرية التي تمارس على أرضية اقتصادية واجتماعية محددة على أنها خاصة وقبل سياسية. ويحدد الدستور الحقوق الفردية والفصل بين السلطات بغرض الحد من سوء استعمال السلطة الذي يمكن أن يمارس باسم الشعب. إذًا، وفق هذا التصور، نجد أن المذهب الليبرالي يتداخل مع المذهب الدستوري (le constitutionnalisme) بنائيًا[74].

في المقابل، يحيل مفهوم السيادة الشعبية في التراث الجمهوري إلى الإرادة الخفية للجسم السياسي الجماعي، بالتالي تتصور الديمقراطية كاستقلالية شعب مجرد، حيث إنه لا يقبل الاختزال أبدًا في مجموع الأفراد المشكلين له. وليست الحرية إلا اسمًا آخر للإشارة إلى قوة الفعل الفردية والجماعية. بالتالي، ظلت المشكلة الرئيسة للتقليد الجمهوري هي كيفية التقاء الإرادة الإمبيريقية للشعب مع إرادته المعقولة، أي مع الإرادة العامة[75].

تظهر المفارقات الأساسية لهذا التقليد عندما يتعلق الأمر «بفحص الفعل

---

(73) Jürgen Habermas, «Trois versions de la démocratie libérale,» *Le Débat*, vol. 3, no. 125 (2003), p. 126.

(74) Jürgen Habermas, «Trois modèles normatifs de la démocratie,» dans: Jürgen Habermas, *L'Intégration républicaine: Essais de théorie politique*, R. Rochlitz (trad.) (Paris: Fayard, 1998), pp. 259-274, et Yves Sintomer, *La Démocratie impossible?: Politique et modernité chez Weber et Habermas*, Armillaire (Paris: Éd. la Découverte, 1999), p. 303.

(75) Habermas, «Trois modèles,» pp. 261-262.

الذي يكون به الشعب شعبًا»[76]، حيث إن الهم الأساس للتقليد الجمهوري هو تحميل إما الدولة الإمبيريقية أو طبقة كونية مهمة السعي وراء المصلحة العامة للخير المشترك. وهذا ما يعترض عليه الليبراليون باعتبار أن خرافة الإرادة الشعبية الواحدة لا تتحقق إلا بالتضحية بتعدد الإرادات الفردية واختلافها، فالشعب يمكن في النهاية أن يخطئ، كما أنه يمكن أن يتخذ قرارات لا تولي حقوق الأقليات اعتبارًا، ومنه تظهر الرؤية الواقعية والإمبيريقية التي ترى أن تعدد الآراء والمصالح حتمي لا مفر منه لتلافي الانزلاقات التسلطية والشمولية الملازمة التصورَ المثالي للشعب باعتباره ذاتًا سيدة[77].

يوجه هبرماس نقدًا إلى التصور الليبرالي يتمثل في أن اعتبار الفرد منعزلًا وسابقًا عن المجتمع لا يقل في الحقيقة تجريدًا عن تجريد الإرادة العامة في التصور الجمهوري. فضلًا عن أن التصور الليبرالي للمواطنة عاجز عن احتواء تفاوتات السلطة النابعة من خارج الدائرة السياسية القانونية، خصوصًا من الاقتصاد. إضافة إلى أن أنموذجه المدني يحول دون النظر إلى ما يمكن أن تقدمه الجماعة التي تبقى دائمًا معتبرة بشكل أداتي من الأفراد[78].

في وجه هذه الاعتراضات، تسعى الديمقراطية التداولية التي يقترحها هبرماس إذًا، في ما وراء المذهب الليبرالي والمذهب الجمهوري، إلى الجمع بين الاحترام التام لحقوق الإنسان والممارسة الكاملة للسيادة الشعبية. إنها تستند في المستوى الاجتماعي - الثقافي إلى مكتسبات نظرية الفعل التواصلي. فمن جهة، لا يمكن الشعب أن يكون شعبًا ويمارس سلطته إلا من خلال وساطة خطاب عمومي وإجراءات مؤسساتية ديمقراطية، وإلا ما عادت الإرادة الشعبية إلا نتاج تلاعبات سلطوية تمارس باسم الشعب. في حين أن ممارسة الحوار العمومي واللجوء إلى إجراءات ديمقراطية يقتضي بشكل محايث سلسلة مبادئ صورية ليست في متناول الأفراد الذين يدخلون في الحوار ولا أيضًا في يد الجماعة التي تتحاور، مثل التعددية

---

(76) Jean Jacques Rousseau, *Du Contrat social. Chronologie et introduction par Pierre Burgelin* (Paris: Garnier-Flammarion, 1966), p. 50.

(77) Sintomer, p. 305.

(78) Ibid., p. 306.

وقوة الحجة الأفضل وحقوق الأفراد في التعبير بحرية عن آرئهم وإيصالها إلى الغير من دون معوقات، وبلغة أخرى إنه يقتضي حقوق الإنسان، فاحترام هذه المبادئ هو إذًا الشرط الضروري لشرعية السلطة الديمقراطية كسلطة فعلية[79].

يؤكد هبرماس أن الرأي العمومي والإرادة الشعبية هما في سيرورة مستمرة، إنهما بالماهية مواجهة معقولة لوجهات النظر المختلفة، وهما يقتضيان أفرادًا يتواصلون في الفضاء العمومي ويتشكلون من خلال إجراءات تضمن التعددية السياسية والثقافية.

إضافة إلى هذا، يدّعي الأنموذج التداولي للديمقراطية احترامه الكامل لحقوق الفرد، ففي المنظور التواصلي ينظر إلى الأفراد دائمًا على أنهم مجمعنون (socialisés) ومندمجون في ثقافة معينة، في لغة خاصة وفي تحاور آراء، بهذا فهم دائمًا عموميون. إن حقوقهم الفردية هي بالتأكيد أساسية، ولكنها لا يمكن أن تفهم بأنها «قبل سياسية». فالاستقلالية الفردية لا تنبع من الحرية، إنها من طبيعة تواصلية[80]، أي إن قيمة الإجراءات الديمقراطية لا تعود إلى الحق الوضعي ولا إلى نظرية في الحقوق الطبيعية، بل إلى القدرة على مأسسة التداول العمومي للمواطنين، ومنه ممارسة إتيقا الحوار في المجال السياسي، وهي ممارسة من شأنها أن تعمل على تعديل الاختلالات الوظيفية لديمقراطية السوق من خلال الارتقاء بالوعي العمومي، وفي الوقت نفسه بلورة الإجماع الديمقراطي[81]. كيف ذلك؟

3 - إتيقا الحوار كاستراتيجية للتبرير الأخلاقي في الديمقراطية التداولية

أ- في مفهوم إتيقا الحوار

يحاول هبرماس استخلاص المحتوى المعياري للديمقراطية من نظريته في إتيقا المناقشة والحوار، وهو طموح يطغى على أغلبية كتاباته المتأخرة

---

(79) Ibid., p. 307.

(80) Ibid., p. 308.

(81) Audard, *Qu'est-ce que le libéralisme*, p. 711.

ويمنح الديمقراطية التداولية الإطار الفلسفي، عليه يمكن التأكيد أن هبرماس ينظر إلى إتيقا الحوار على أنها الشرط الضروري للتأسيس العقلاني لخياراتنا الأخلاقية الخاصة مهما كانت متعددة في جوهرها، وهي تتأتى من تبني سلوك فرضي إزاء التواصل العادي، وتقتضي من الذين يشاركون فيه احترام الضرورة الإيعازية لأفعال كلامهم، وأن يفسروا ويبرروا بالنتيجة ادعاءات الصلاحية التي تستند إليها تلقائيًا خياراتهم العملية[82]. فمن أجل بناء أخلاقه التواصلية، كان على هبرماس الرجوع إلى نقد العقل العملي عند كانط للانطلاق منه، وإعادة بنائه وفق مصطلحات العقل التواصلي[83]. فعند كانط كما عند هبرماس، لا يمكن أن تكون القضية الأساسية للأخلاق سوى الشكل الذي يجب أن تتخذه قواعد أفعالنا لتأسيس استعمال شرعي للعقل العملي بعيدًا من المحتوى العملي الجوهري الذي يمكن أن ترجع إليه هذه القواعد، فوحدها القواعد القادرة على أخذ شكل قانون كوني يمكن وصفها بالأخلاقية، ومنه فالأخلاقي ليس في أي حال صفة للفعل أو للشخص، بل هو خاصية قاعدة ذات شكل كوني[84]. لهذا، أيضًا تدرج إتيقا الحوار والمناقشة ضمن مسمى النظريات الإتيقية الكانطية المعاصرة التي تشترك في مسعى إرساء الأشكال الإجرائية الدنيا والعابرة الثقافات والعدالة، ضدًّا للنزعات النيوأرسطية[85] (courants neo-aristotéliciens) التي تسعى إلى ضبط القيم الجوهرية للحياة الحسنة في السياقات الثقافية الخصوصية.

بهذا المعنى، توصف هذه الإتيقا بكونها إتيقا ديونتولوجية، هدفها الأول هو المعرفة الموضوعية للصلاحية الكونية لإملاءات الواجب لا الاهتمام بالمضمون

---

(82) Cusset, *Habermas*, p. 60.

(83) Audard, *Qu'est-ce que le libéralisme*, p. 704.

(84) Cusset, *Habermas*, p. 62.

(85) تعتبر النزعات الإتيقية النيوأرسطية أو الأرسطية المعاصرة (الجماعاتية، إتيقا المسؤولية...) في فلسفة الأخلاق والسياسة، أن نتائج الفعل هي المحدد والموجه العقلَ، وهي تتصور كغاية قصوى ليس الواجب الخالص، بل مدى نجاح الفعل، هذه الإتيقا الموصوفة بالتيليولوجية تجد صياغتها الكلاسيكية الأولى لدى أرسطو، إذ تنطلق أنطولوجيا الإنسان عند هذا الأخير من أن السعادة هي غاية الوجود البشري، لذلك يتداخل بعدا الإنسان عند أرسطو، حيث هو كائن سياسي من جهة وكائن عاقل يسعى وراء تحقيق ذاته من جهة أخرى.

الأنطولوجي لقيمنا الأخلاقية، كما أنها إتيقا تبحث في شروط الصدقية المعيارية، لا في تحديدات الحياة الحسنة، باختصار إنها إتيقا للعادل لا للخير[86]. هذا التحديد لإتيقا الحوار والمناقشة يضبط جيدًا الإشكالية التي يسعى هبرماس إلى تحليلها، فهي ليست تلك المتعلقة بمعرفة كيف يمكن بناء حياة حسنة، بل وفق أي شروط يمكن اعتبار قاعدة ما صالحة. لهذا الغرض، نجده ينطلق من محاولة فهم الفعل الاجتماعي وفق معنى تواصلي وبين-فهمي بين الملقي والمتلقي من طريق اللغة في حوار حجاجي قابل للنقد ومعرض للخطأ (falsifiable). بالتالي، فإن المناقشة قد تبدو أول وهلة الفضاء المثالي لصياغة معايير صالحة، فإذا كان الأمر القطعي عند كانط يقوم بدور المبدأ التبريري الذي يسمح بالحكم على معايير حكم كونية بالصلاحية، فإنه يناط بإجراء الحجاج الأخلاقي عند هبرماس القيام بهذا الدور[87]. إنها شكل من الجمعنة لمسألة صلاحية المعايير، فهذه الأخيرة لم تعد عنده قضية حكم فردي، بل موضوعًا لحوار جماعي يفترض أنه كي تكون ادعاءاتنا للصلاحية مؤسسة عقلانيًا، فإنها يجب أن تحظى بالقبول من جماعة حوار غير محدودة مثاليًا[88].

لكن، على الرغم من هذا التقاطع الكبير مع الإتيقا الكانطية، إلا أن إتيقا الحوار والمناقشة تتميز من هذه الأخيرة، خصوصًا في نظرتها إلى إجراء التأسيس الكوني للمعايير، ذلك أن الإطار الذي يدرج فيه كانط مقتضى الكونية الملازم قواعدَ الواجب والإملاءات الديونتولوجية هو إطار ذاتي منحصر في مقولات فلسفة الوعي، بمعنى أن الأمر القطعي الذي يفرض علينا معاملة البشرية في ذواتنا، هو في النهاية أمر تمليه الذات الواعية على نفسها، ويتوقف احترام هذا الأمر على استطاعة الإرادة الذاتية فحسب، أي إن على الفرد العاقل أن يجعل نفسه مرآة الإنسانية وأن يرتفع بإرادته إلى مستوى كوني[89]، وهذا من شأنه أن يلقي

(86) Cusset, *Habermas*, p. 62.

(87) Gervais Desiré Yamb, «Droits humains et démocratie chez John Rawls, Jürgen Habermas et Fabien Eboussi Boulaga: Contribution à la reconstruction de l'état de droit en Afrique noire,» Thèse de doctorat, Université Nancy 2, Nancy, 21 juin 2008, sur: https://bit.ly/2BEba7l, pp. 117-118.

(88) Cusset, *Habermas*, p. 60.

(89) Habermas, *L'Intégration républicaine*, pp. 47-48.

على عاتق الوعي الأخلاقي من جهة حملًا أثقل مما يطيقه (لأن الإرادة الإنسانية مترنحة بالطبيعة بين القوة والضعف وفق الظروف)، وأن يعزله من جهة أخرى عن الواقع الذي يعيش فيه (لأن صاحب الإرادة الضعيفة يستطيع أن يمنح نفسه انطباعًا كاذبًا بكونية معاييره الأخلاقية، في الوقت الذي تكون هذه الأخيرة محددة بمقتضى المصلحة)[90].

تحاول إتيقا الحوار والمناقشة عند هبرماس تجاوز هذه الصعوبة من خلال السعي إلى جعل العقل العملي عمليًا بالفعل في العالم الإمبيريقي لا في التجربة الذاتية، لذلك يؤكد هبرماس لأجل تحقيق هذا الهدف، ضرورة الخروج عن إطار فلسفة الوعي لإعادة النظر في حياد الإرادة وصياغة إجراء للكونية قابل للتحقيق الواقعي انطلاقًا من فرضيات العالم الواقعي ذاته، ولا تتم هذه الصياغة بحسبه إلا من خلال ترجمة مبدأ الكونية الكانطي إلى مبدأ حوار. إن إجراء التشكل الحيادي للإرادة لا يمكن أن يقوم إلا على المشاركة البين-الذاتية في حوار خالٍ من أي إكراه، يلتزم فيه المتحاورون إخضاع صحة توجهاتهم العملية للمداولة الجماعية[91].

تكمن طبيعة إتيقا الحوار إذًا، في كونها تجربة حوارية تفحص القواعد (les normes) التي هي موجودة أصلًا في العالم المعيش، ومنها التمييز بين وجود القواعد وتبريرها، أي إن إتيقا الحوار هي في الأساس مشروع تبرير[92] (une entreprise de justification)، على الرغم من ذلك يلح هبرماس على واقع أنه ليس في إمكاننا الذهاب بعيدًا في عملية التمييز بين وجود القواعد وتبريرها، فالوجود الاجتماعي لقاعدة ما يتبعه حد أدنى من الاعتراف من الأفراد، وفي هذه الحال بما أن هذا الاعتراف مرتبط دائمًا بإمكان بيان صلاحيتها، فإن الوجود الاجتماعي لقاعدة ما يطالب دائمًا بضرورة تبريرها. ولأنها تمنح أسباب قبول معايير فإن إتيقا الحوار تقوم بوظيفة اجتماعية، إنها توفر المعيار الذي يسمح بتحديد ما إذا كانت

---

(90) Cusset, *Habermas*, p. 63.

(91) Ibid., pp. 64-65.

(92) Laurent Jaffro, «Habermas et le sujet de la discussion,» *Cités*, vol. 1, no. 5 (2001), p. 72.

قاعدة ما صالحة أم لا، وتجعل ممكنًا نقد القواعد المشتركة[93]. يمكن إذًا، فهم إتيقا الحوار والمناقشة بأنها الفضاء الذي يتولد فيه مجموع القواعد والمعايير الهادفة إلى إرساء مساواة وحرية المواطنين الذين يشاركون في الحوار الذي غايته تحديد مبادئ مجتمع عادل.

استنتاجًا مما سبق، يمكننا إبراز بعض المميزات الأساسية لإتيقا الحوار والمناقشة في النقاط الآتية[94]:

- إن إتيقا الحوار والمناقشة هي إتيقا متواضعة لا تدّعي تفسير الظاهرة الأخلاقية في كليتها، بل في البعد التذاوتي الكوني منها، أي البعد المتعلق بالقواعد المطلوبة وليس بالمقترحات الخاصة بالحياة الحسنة التي تتوقف على أشكال حياة الشعوب والأفراد.

- إن إتيقا الحوار والمناقشة تريد أن تكون إتيقا ديونتولوجية، ليس بالمعنى الذي تهمل فيه النتائج المتوقعة من القاعدة، بل وفق معنى الإتيقا التي تنشغل بإرساء شروط العدالة التي يمكن كل شخص انطلاقًا منها أن يواصل سعيه وراء المثل الأعلى في السعادة.

- إن إتيقا الحوار والمناقشة هي إتيقا كونية (universelle)، حيث إن الذي يثبت القضية الآتية: «هذه القاعدة صالحة أخلاقيًا» يدعي في الوقت نفسه أنه يملك حججًا تسمح بإقناع أي شخص معني بالصلاحية الأخلاقية لهذه القاعدة ما دام الحوار العقلاني ممكنًا.

- إن إتيقا المناقشة هي إتيقا معرفية (cognitiviste)، فهي تؤمن بأن الصدقية المعيارية يمكن أن تكون موضوع معرفة، بمعنى آخر إن مجال القواعد (المعايير) يحتوي على نوع من الحقيقة والموضوعية اللتين يمكن مقاربتهما من خلال البرهنة والحجاج.

---

(93) Jürgen Habermas, *Morale et communication*, Christian Bouchindhomme (trad.), Passages (Paris: Cerf, 1983), p. 83.

(94) Adela Cortina, «Éthique de la discussion et fondation ultime de la raison,» dans: Alain Renaut (dir), *Histoire de la philosophie politique. T. V. Les philosophies politiques contemporaines*, avec la collab. de Pierre-Henri Tavoillot et Patrick Savidan (Paris: Calmann-Lévy, 1999), pp. 191-193.

- وهي إتيقا حداثية، حيث إنها تخلت عن الأنموذج الجوهري (substantialiste) الذي تحول في النتيجة إلى أنموذج إجرائي. والفرق بينهما يكمن في أن الإتيقا الأولى تسعى إلى تحديد الخيرات الضرورية لحياة حسنة وتحرص على ترتيبها تراتبيًا، في حين لا تقترح الإتيقا الإجرائية إلا الإجراء الذي يسمح بتبرير صلاحية القواعد. وترجع إلى الأشخاص المعنيين مهمة تطبيق الإجراء المقصود. عليه، يمكن القول إن إتيقا الحوار والمناقشة تندرج في سياق كانطي ولكن باستبدال الشكلانية المونولوجية (formalisme monologique) بإجرائوية حوارية (procéduralisme dialogique).

- إتيقا الحوار هي إتيقا مبادئ ما بعد تعاقدية (post-conventionnelle)، فهي تميز من مبادئ كونية قواعد تعاقدية لثقافة معينة.

- أخيرًا، تسطّر إتيقا الحوار والمناقشة الخطوط العريضة لعقل عملي يسعى في المجال السياسي إلى الدفاع عن الديمقراطية.

هناك علاقة ضمنية بالنسبة إلى هبرماس، بين نظريته التواصلية ومقاربته في إتيقا الحوار والمناقشة. فإذا بدت نظرية إتيقا الحوار نظرية أخلاقية تستند إلى نظرية الفعل التواصلي، فإن ذلك يعني أن هذه الإتيقا هي إتيقا حجاج حواري، وبطريق اللغة وقوة الإجماع تظهر هذه العلاقة بوضوح، أي في ما يسميه هبرماس الوضعية المثلى للكلام، ولكن قبل تناول هذا الإجراء يجدر بنا أولًا الرجوع إلى الإطار العام الذي تندرج فيه، والأرضية التي تتغذى منها، أي التواصل اللغوي عمومًا والتداولية الكونية على وجه الخصوص.

ب- العقلانية التواصلية واللغة

إذا كان هبرماس يتفق مع فيبر في جعل عقلنة العالم المعيش الميزة الرئيسة للحداثة، فإنه يختلف معه في كونه يرفض اختزال تصور العقلانية في الفعل الأداتي وحده. والحال أنه عندما تطرح مسألة تنسيق أفعال الفاعلين، فإن هناك، بحسب هبرماس، بديلًا من الموقف الذي يقتضي الفعل الأداتي إزاء العالم الموضعن (objectivé)، وهذا البديل هو التواصل الذي ينتمي هو الآخر إلى مجال العقلانية،

حيث إن الأمر يتعلق بتقديم أسباب ودوافع من الممكن تبريرها عقلانيًا خلال حجاج عمومي، يقول هبرماس: «يمكن أن تكون نظرية التواصل مثمرة لنظرية سوسيولوجية للفعل إذا ما توصلنا إلى إظهار كيف تتولى الأفعال التواصلية، أي الأفعال اللغوية أو التعبيرات غير اللفظية المكافئة لها، وظيفة تنسيق الفعل وتساهم في بناء تفاعلات»[95].

بهذا، يصبح من الممكن استخراج نوعين من الممارسة يمكن أن يوصفا معًا بالممارسة العقلانية، من جهة الممارسة العقلانية بالنظر إلى غاية معينة، أي تلك التي يحددها النجاح في العالم الموضوعي، ومن جهة أخرى الممارسة التواصلية، أي عندما لا تكون مشاريع عمل الفاعلين المشاركين غير منسقة بحسابات نجاح أنانية بل بأفعال تفاهم بيني. ويعني هذا أن الفاعلين في الفعل التواصلي يبحثون عن اتفاق بين الأشخاص المتفاعلين في ما بينهم، ويمر هذا الاتفاق بقبول محفز عقلانيًا لكل منهم[96].

إن التواصل عند هبرماس هو النشاط الاجتماعي الأولي بامتياز، فهو يمثل «الممارسة الأساسية التي من خلالها يستطيع اثنان أو عدد من الناس الاتفاق حول مشروع عمل مشترك أو حول واقع متقاسم»[97]. وتشير هذه الممارسة التواصلية إلى الوجه المتوازن للعلاقات بين الذوات، أي وجه العلاقات البعيدة من الهيمنة والعنف، والتي تشجع فيها كل وجهة نظر وتنمّي التبادل البيني. يبحث الأطراف في الممارسة التواصلية «على التنسيق المتبادل لخطط عملهم على أساس التحديد المشترك للوضعيات»[98]، فالاتفاق المشترك هو إذًا معيار أساس لاستكمال مشروع العمل الاجتماعي. تقتضي الممارسة التواصلية التي تهدف إلى إرساء اتفاق متبادل في التفاعلات إلى تبني أسلوب موجه نحو التفاهم، فهذا

---

(95) Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel. T. 1: Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, Jean Marc Ferry (trad.), L'Espace du politique (Paris: Fayard, 1987), p. 289.

(96) Challe, p. 180.

(97) Christian Bouchindhomme, *Le Vocabulaire de Habermas*, Vocabulaire de... (Paris: Ellipses, 2002), p. 26.

(98) Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel. T. 1*, p. 295.

الأخير يعمل إذًا كآلية تنسيق أفعال، وتقوم اللغة باعتبارها وسيط التفاهم، بوظيفة الاندماج الاجتماعي.

لا يمكن الممارسة التواصلية أن تنجح إلا إذا أدت إلى تحقيق التفاهم بين مختلف الذوات، فليس في مقدور الفاعلين الاجتماعيين أن ينسقوا أفعالهم وأن يتوصلوا بالنتيجة إلى إجماع، إلا إذا كانت لديهم لغة مشتركة. إن التواصل هو إذًا تفاهم، وهو منظم حيث إنه ضروري لإعادة الإنتاج الرمزية للعالم، وحيث إن وسيطه هو اللغة التي تتجاوز الفرد وتربطه في الوقت نفسه بالآخرين، فإن التواصل هو الرابطة الأساسية بين البشر، ومن هذا المعطى فهو يتصف بجميع الصفات التي توليها الفلسفة للعقل[99].

بناء على ما سبق، لما كانت اللغة هي الوسيط الرئيس للتفاهم البيني بالبرهنة العقلانية، فإنه من الضروري بالنسبة إلى نظرية الفعل فهم الأبعاد السيمانطيقية والتداولية التي تميز تعبئة الكلام في خدمة التواصل. ويفهم تنظير البعد اللغوي للممارسة التواصلية انطلاقًا من تكييف تأويل تداولية اللغة وإعادته كما طورتها الفلسفة التحليلية في منظور إبيستيمولوجي، أي من خلال محاولة إعادة تأسيس فكرة الحقيقة العلمية على قاعدة الاتفاق التذاوتي[100].

ج- التداولية الكونية

يجذر المنعطف اللغوي[101] الذي بدأت ملامحه تظهر في فلسفة هبرماس بداية أعوام السبعينيات، نتيجة احتكاكه بفلسفة غادمير الهرمينوطيقية من جهة، وانفتاحه على الفلسفة التحليلية من جهة أخرى، قطيعة إجرائية مع المذهب الكانطي، ويفسر ذلك في توجهه نحو التداولية الكونية[102] (pragmatique

(99) Bouchindhomme, pp. 26-27.

(100) Challe, p. 181.

(101) يشكل المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة براديغمًا جديدًا في التعامل مع الموضوع الفلسفي، وهو يمثل انتقالًا من فلسفة الوعي نحو نظرية ترتكز على اللغة والعلامة، ومنه يصبح التواصل وتأويل العلامات في ظل هذا البراديغم الجديد هما محور التفكير الفلسفي.

(102) يحيل لفظ التداولية (la pragmatique) في أصله اليوناني إلى الفعل، طريقة الفعل، التنفيذ، =

(universelle بهدف إعادة بناء شروط إمكان التفاهم البيني. إن التداولية الكونية تشكل، بحسب هبرماس، علمًا إمبيريقيًّا غير أناني (non monologique)، لأنها تنتج من خلال إعادة بناء القواعد المطبقة من المتكلمين معرفة قبلية، وتستند في سعيها إلى تحقيق هذه الغاية إلى الاستعمال الفعلي للغة في الحياة اليومية(103). لذلك، تُعرَض التداولية الكونية في كتابات هبرماس في شكل برنامجي (programmatique)، هدفه إعادة بناء القواعد الكونية لفعل التواصل، يقول هبرماس: «أقترح أن نشير إلى برنامج البحث الذي يهدف إلى إعادة بناء قاعدة صلاحية الخطاب بمفهوم التداولية الكونية»(104).

يفسر لجوء هبرماس إلى التداولية الكونية لهيكلة فلسفته السياسية، باعتقاده الجازم بقدرة التداولية على توضيح الآلية التي من خلالها يكون التواصل اللغوي ومنه مستوى العالم المعيش قابلين للعقلنة. لذلك، نجده يميز في مظاهر التداولية الكونية ثلاث وظائف للمنطوق هي على التوالي: الوظيفة التمثيلية (représentative) (وصف شيء باستعمال جملة)، الوظيفة التعبيرية (expressive) (التعبير عن نية للمتكلم) والوظيفة التفاعلية (interactive) (إرساء علاقة بين شخصيتي المتكلم والمستمع)، وجميع هذه الوظائف محتواة ضمنيًّا في جميع أشكال اللغة المستعملة في سياقات التواصل. وانطلاقًا من هذه الوظائف الثلاث، يحدد هبرماس توجهات البحث الثلاثة الرئيسة للتداولية(105).

= نتائج الفعل ...إلخ، ويعتبر تشارلز موريس (1901-1979) (Charles Morris) أول من استعمله في عام 1938 ليعرّف به حقلًا جديدًا من حقول دراسة اللغة، وهو ذلك القسم من السيميوطيقا الذي «يتناول العلاقة بين العلامات ومستعمليها»، ينظر: Martine Bracops, *Introduction à la pragmatique* (Bruxelles: De boeck, 2006), p. 13.

(103) Ridha Chennoufi, *Habermas*, Bibliothèque des philosophies (Paris: J. Vrin, 2013), p. 43.

(104) Jürgen Habermas, «Signification de la pragmatique universelle,» dans: Jürgen Habermas, *Logique des sciences sociales et autres essais*, Rainer Rochlitz (trad.), Quadrige. Grands textes (Paris: Presses universitaires de France, 2005), p. 333.

(105) Ibid., p. 369; Jürgen Habermas, *La Pensée postmétaphysique: Essais philosophiques*, Rainer Rochlitz (trad.), Théories (Paris: Armand Colin, 1993), p. 78, et Philippe Gérard, *Droit et démocratie: réflexions sur la légitimité du droit dans la société démocratique*, Publications des facultés universitaires Saint-Louis (Bruxelles: Facultés universitaires Saint-Louis, 1995), p. 56.

يعزى التمييز بين هذه التوجهات الثلاثة في الحقيقة إلى الفيلسوف الأميركي تشارلز موريس (Charles Morris) الذي يعتبر، بحسب دارسين كثر، أول من قسم دراسة اللغة إلى ثلاثة أقسام كبرى هي النحو والسيمانطيقا والتداولية، فالنحو يهتم بدراسة العلاقات الشكلية بين العلامات. وتهتم السيمانطيقا بدراسة العلاقات بين العلامات ومدلولاتها وتحليل معنى عبارات اللغة. بينما تهتم التداولية بدراسة العلاقات بين العلامات ومستعمليها، إنها المبحث الذي يفحص كيف يستعمل المتكلمون الكلمات والجمل في لغة معينة[106] ويفهمونها. هذا القسم الأخير من أقسام دراسة اللغة هو الذي يوليه هبرماس اهتمامًا كبيرًا، باعتباره حقل البحث الذي تغطيه نظرية أفعال الكلام التي يرى أنها تفتح للتداولية طرقًا واعدة، حيث إنها تعالج الوظيفة التفاعلية للمنطوقات[107]، إذ تركز هذه النظرية تحليلاتها على القوة التكلمية (la force illocutoire) لأفعال الكلام، هذه الأخيرة التي تؤدي دورًا مكونًا في إرساء العلاقات بين الأشخاص، حيث إنها تطور من خلال أفعال الكلام علاقة تذاوتية بين المتكلم والمستمع تسمح لهما بالتفاهم[108]. إن التحليل التداولي ينزع، بحسب هبرماس، نحو تفسير المعرفة الحدسية للمتكلمين والكفاءة التواصلية اللتين اكتسبوهما وإعادة بنائهما، ويسمح بتحديد فرضيات (presupposition) الحجاج الضرورية، التي تكتسي الطابع المعياري انطلاقًا من وظيفتها في إرساء علاقات بين-شخصية. غير أن هذه الفرضيات التي تضعها لا تتمتع إلا بالكونية الفرضية، ولأجل ذلك لا يقدم التحليل التداولي يقينيات قبلية، بل على العكس من ذلك يطرح فحسب فرضيات قابلة للخطأ[109].

تحلّل التداولية الكونية إذًا، منطق الفعل اللغوي لا منطق اللغة، حيث إنها لا تهتم بالنحو ولا بسيمانطيقا العبارات اللغوية، بل بالمركب المشكل من جميع العناصر التي لها دخل في وضعية الكلام المتصورة كعلاقة فهم بيني

(106) Claudia Bianchi, «Pragmatique,» dans: Mesure & Savidan (dir.), p. 894.

(107) Abdeslam Hassoun, *Justice et modernité*, La Philosophie en commun (Paris: L'Harmattan, 2013), p. 63.

(108) Habermas, «Signification,» p. 370.

(109) Gérard, p. 64.

بوساطة عبارات لغوية. ولإبراز هذه الخصوصية، يميز هبرماس نظريته هذه من نظرية القواعد اللغوية عند نوام تشومسكي[110] (1928-...) (Noam Chomsky)، فبخلاف هذه الأخيرة التي تهتم بقدرة الإنسان على توليد جمل سليمة أيًا كانت اللغة المستعملة، تهتم التداولية الكونية بالقدرة الضمنية التي يملكها الإنسان في استعمال جمل في أفعال لغة من دون أن تكون هذه الأخيرة مرتبطة بسياقات خاصة[111]. إن إنتاج الجمل وفق معايير قواعد اللغة يختلف عن استعمال الجمل وفق القواعد التداولية التي تشكل البنية التحتية لوضعية الكلام عمومًا[112].

د- نظرية أفعال الكلام

يؤكد هبرماس أنه «تقع على عاتق التداولية الكونية مهمة اكتشاف شروط الإمكان الكوني للتفاهم»[113] وإعادة بنائها، أي إن هدف التداولية الكونية هو إعادة بناء شروط التفاهم وفرضيات الممارسة التواصلية لتحديد القواعد الكونية للغة التي هي أساس مفهوم الإجماع، فمن خلال تحليل أفعال الكلام يستخرج هبرماس أنموذج عقلانية تواصلية[114]، ومن ثم البحث عن إعادة بناء قاعدة لصلاحية الخطاب من طريق تثبيت معايير العقلانية الخاصة بالممارسة التواصلية التي في ضوئها من الممكن الحكم على التواصل بأنه يؤدي وظيفته أم لا[115]. نقطة الانطلاق الأولى في إعادة بناء فرضيات التواصل المثالي هي إذًا، نظرية أفعال اللغة (théorie des actes de parole) التي استلهمها من أعمال جون أوستن (1911-1960) (John Austin) وجون سيرل (1932-...) (John Searle)[116] وهي النظرية التي تقول إن منطوقاتنا ليست تمثلات أو توصيفات فحسب، بل أفعال. إن هذه النظرية تتناول موضوعًا رئيسًا لها الكفاءة

---

(110) Habermas, *Sociologie et théorie du langage*, pp. 80-85.

(111) Chennoufi, p. 46.

(112) Habermas, «Signification,» p. 362.

(113) Ibid., p. 329.

(114) Ibid.

(115) Ibid., p. 333.

(116) Ibid., p. 337.

التواصلية للمتشاركين في التواصل، والتي تتمثل في استعمال جمل في أفعال كلام وفق قواعد معينة.

انطلاقًا من تحليل الوضعية التواصلية التي يتم فيها القيام بأفعال كلام، يبين هبرماس أن بنية أي خطاب تفترض سلسلة من الادعات الضمنية والمستقبلة تبادليًا من المتحاورين يلتزم المتكلم احتماليًا تبريرها، يقول هبرماس: «كل فاعل تواصلي يقوم بفعل كلام ما مجبر على التعبير عن ادعاءات كونية للصلاحية وأن يفترض أنه من الممكن تبريرها»[117]. ويحدد هبرماس بأربعة عدد هذه الادعاءات الضمنية التي تشكل معايير عقلانية الممارسة التواصلية التي يطلق عليها اختصار اسم ادعاءات صلاحية الخطاب[118]، وهي على التوالي المعقولية (l'intelligibilité)، الحقيقة (la vérité)، الصدقية (la justesse) والنزاهة (la sincérité)[119].

تخص **أولى** هذه الادعاءات المعقولية، وتكون مقبولة عندما تكون الجملة مصاغة وفق القواعد النحوية للغة الطبيعية المستعملة[120]. وبما أن هذا المقتضى يبدو محققًا ما دام التواصل يسير بشكل عادي، فإن هبرماس ينزع إلى اعتبار هذا الادعاء شرطًا دائمًا للتواصل وليس ادعاء للصلاحية مرفوعًا في التواصل ويقتضي تبريرًا ممكنًا[121]. ويجدر هنا التمييز بين الجمل والمنطوقات، ذلك أن إنتاج جمل وفق قواعد النحو يختلف عن استعمال هذه الجمل وفق قواعد تداولية تشكل البنية الخلفية لوضعيات الكلام عمومًا[122]. وتخضع الجملة المحددة وفق تلك القواعد، لادعاءات صلاحية لا يمكنها أن تقوم بها، حيث هي تمثيل نحوي

(117) Ibid., p. 331.

(118) Ibid., p. 368, et Habermas, *Sociologie et théorie du langage*, p. 101.

(119) Jürgen Habermas, «Théories relatives a la vérité,» dans: Habermas, *Logique des sciences sociales*, pp. 285 ff., pp. 303 ff., et Habermas, «Signification,» pp. 331 ff.

(120) Ibid., p. 363, and Habermas, *Sociologie et théorie du langage*, pp. 106-107.

(121) Habermas, «Théories relatives,» pp. 287-288.

(122) Habermas, «Signification,» p. 368.

بسيط[123]. فالجملة لا تعدو أن تكون موضوع تحليل لغوي، بينما تعتبر أفعال الكلام موضوع تحليل تداولي.

إن الوحدة الأساسية للخطاب هي إذًا أفعال الكلام، بينما تعتبر الجملة الوحدة الأساسية للغة، وتتمايز هاتان الوحدتان الأساسيتان بالنظر إلى شروط صلاحية الخطاب، فالجملة المصاغة بشكل حسن نحويًا تحقق مقتضى المعقولية، بينما يتطلب فعل الكلام كي يكون ناجحًا على المستوى التواصلي، إضافة إلى معقولية العبارة، أن يكون أولئك الذين يشاركون في التواصل مستعدين للتفاهم برفع في كل مرة ادعاءات للحقيقة وللصدقية وللنزاهة، وأن يفترضوا تبادليًا أن هذه الادعاءات محترمة[124]. ومن خلال استعمالهم جملًا بهدف التفاهم بينهم في الممارسة التواصلية، فإن المتكلمين يرسون علاقة ثلاثية مع العالم، يقول هبرماس: «إن المتحدث في كل فعل من أفعال كلامه، يرجع في آن واحد إلى شيء ما يخص العالم الموضوعي وعالم الطائفة الاجتماعية وإلى عالمه الذاتي»[125]. هذه العوالم الثلاثة تمثل أنظمة المرجعية أو الإحالة التي انطلاقًا منها يمكن المتكلمين التفاهم بينهم حول شيء ما في الممارسة التواصلية اليومية.

يخص الادعاء **الثاني** حقيقة المحتوى العباراتي للمنطوق، حيث إن هذا الأخير وظيفته تقرير وضعية شيء واقعي في العالم الموضوعي، أي في ذلك العالم الذي يشير إلى وقائع أو إلى وضعيات أشياء موجودة، إنه العالم المحسوس المتماثل لدى كل المتكلمين[126].

أما الادعاء **الثالث** فيتعلق بصدقية المنطوق، حيث إن وظيفة هذا الأخير هي إرساء علاقات بين-شخصية. إن موضوع هذا الادعاء هو تطابق فعل الكلام مع الخلفية المعيارية، أي مع السياق المعياري الموجود في العالم الاجتماعي

---

(123) Ibid., pp. 367-368.

(124) Ibid.

(125) هبرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، ترجمة فاطمة الجيوشي، دراسات فلسفية؛ 17 (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1995)، ص 481.

(126) Habermas, *Sociologie et théorie du langage*, p. 107, et Gérard, p. 55.

المحدد بجملة من القواعد ومن المعايير العملية ومن القيم المعترف بها، كما أنه يتعلق أيضًا بشرعية هذه المعايير ذاتها، حيث إن صدقية المنطوق تعني أن هذا الأخير يحيل إلى تطلعات معترف بها اجتماعيًا، أي إن العلاقة البين-شخصية التي يرسيها هذا المنطوق تستحق الاعتراف بها على أنها شرعية[127].

يتعلق الادعاء **الأخير** بالنزاهة، ويشير هذا الادعاء إلى نزاهة قصد المخاطب في الممارسة التواصلية، أي على أنه لا يقوم بفعله إلا بنية التفاهم وليس بطريقة استراتيجية[128].

يصدر المتكلم إذًا حين يقوم بفعل كلام أربعة ادعاءات للصلاحية في الوقت نفسه، ولن يكون في حاجة إلى موضعة إحداها ما دامت العملية التواصلية تجري بشكل حسن، أي من دون أن يتدخل أحد المتكلمين بتوقيفها، يقول هبرماس «كل منطوق يعرض نظام ادعاءات الصلاحية الأربعة: فهذه الادعاءات كونية، ومنه يجب أن تصدر بصورة متزامنة وأن يعترف بها بأنها مبررة حتى وإن كان يستحيل بحثها في آن واحد»[129]. وفي حال الاعتراض على العملية التواصلية، فإن واحدًا فقط من هذه الادعاءات الأربعة للصلاحية يمكن أن يشار إليه ضمنيًا على أنه الموضوع، ويناط في هذه الحال بالقوة الإيعازية (illocutoirela force) التي من خلالها يقوم المتكلم بفعل، تحديد أي من هذه الادعاءات هو الموضوع المخصوص، موجهة بذلك التأويل الفهمي إلى المستمع، يقول هبرماس: «تتمثل القوة الإيعازية لفعل كلام في تحديد شكل مضمون المنطوق»[130]، ما يمنح أفعال الكلام، إضافة إلى المكون العباراتي المثبت محتواها، مكونًا إيعازيًا (illocutoire) يقتضي تثبيت أسلوب الجملة المستعملة، باعتبار أن القوة الإيعازية هي «مكون يحدد ادعاء الصلاحية الذي يرفعه المتكلم من خلال عبارته وكيف يرفعه، والهدف من ورائه»[131].

---

(127) Habermas, *Sociologie et théorie du langage*, p. 107, et Gérard, p. 56.

(128) Habermas, *Sociologie et théorie du langage*, p. 107, et Gérard, p. 56.

(129) Habermas, «Signification,» p. 408.

(130) Ibid., p. 370.

(131) Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*. *T. 1*, p. 288.

تعتبر القوة الإيعازية لأفعال الكلام، بحسب هبرماس الشرط الضروري لتحديد مدى نجاح أفعال الكلام، وتستنتج هذه القوة من الالتزام بين المتكلمين بالموافقة على الادعاءات التي يصدرونها، يقول هبرماس: «كل فاعل تواصلي يؤدي فعل كلام معين مجبر على إبراز ادعاءات كونية للصلاحية، وأن يفترض أنه من الممكن قبولها»[132]. فالمتكلم ينتظر إذًا من خلال القيام بفعل كلام أن يتخذ مستمعوه موقفًا نقديًا منه يمكن أن يفضي إما إلى قبول أو رفض الادعاء المصرح به.

تحيل الادعاءات الثلاثة الأخيرة (الحقيقة والصدقية والنزاهة) إلى الوظائف التداولية الكونية الثلاث لأفعال اللغة، والتي هي على التوالي: وصف شيء ما، إرساء علاقة بين المتكلمين، وتعبير عن قصد المتكلم[133]. هذه الوظائف تغطيها ثلاثة أنماط من أفعال اللغة هي على التوالي: أفعال الكلام التقريرية (contatatifs) التي تحدد كموضوع الحقيقة العباراتية (التأكيد، الوصف ...إلخ)، أفعال الكلام المنظمة (régulateurs) التي تحدد صدقية العلاقات البين-شخصية (المطالب، التقويمات ...إلخ)، وأفعال الكلام التعبيرية (expressifs) التي تحدد نيات المتكلم (إظهار نية أو قصد)[134].

يؤكد هبرماس أن ادعاءات الصلاحية الأربعة هذه تشكل كلًّا يمكن تسميته العقلانية، ذلك أنها تؤسس النظام المعياري للقواعد التي تسمح لأي متكلم بالاستعمال السليم للجمل في أفعال الكلام. ويشير هذا النظام إلى معايير العقلانية التي في ضوئها يمكن قياس صلاحية أفعال الكلام في وضعيات تواصل، بمعنى أن أساس صلاحية الخطاب يحدد المعايير التي تسمح بتمييز شكل تواصل يؤدي وظيفته بشكل سليم من شكل تواصل آخر عاجز عن أداء وظيفته[135].

إن هدف الممارسة التواصلية عند هبرماس، هي ضمان اتفاق بين المتكلمين

---

(132) Habermas, «Signification,» pp. 331-332.

(133) Ibid., p. 369.

(134) Habermas, *Sociologie et théorie du langage*, p. 98.

(135) Gérard, p. 56.

حول الأساس السليم لادعاءات الصلاحية التي يصدرونها، خصوصًا حول واقع أن شيئًا ما موجود في الواقع وحول صدقية المنطوقات بالنظر إلى المعايير المتبناة وحول واقعية نياتهم(136). ومثلما سبق القول ما دامت العملية التواصلية تجري بشكل حسن، فإن المتكلمين ليسوا في حاجة إلى موضعة إحدى هذه الادعاءات، بمعنى أن الأساس السليم لادعاءات الصلاحية يشكل موضوع إجماع أو اعتراف تذاوتي ضمني(137)، غير أن هذا الإجماع ينتهي مباشرة بعد اعتراض أحد المشاركين في الحوار على ادعاء من ادعاءات الصلاحية السابقة الذكر ويطالب بضرورة تبريرها.

إن هبرماس ومن خلال سعيه إلى ضبط أسس صلاحية الخطاب وتحديده المعايير العقلية للسير الحسن للتواصل، يكون قد استثمر في البعد المعياري المحايث للغة، إذ تقوم التداولية الكونية هنا بدور الأساس المعياري، حيث إنها تستخرج الشروط الكونية للتفاعل التواصلي، وتحدد المثل الأعلى لتواصل يمكن أن يؤدي إلى إجماع. لكن السؤال المطروح هنا هو الآتي: ما الذي يجب فعله في حال تم رفض إحدى ادعاءات الصلاحية من طرف المستمع، ومنه توقف سير الممارسة التواصلية؟ لحل هذه المشكلة يطور هبرماس الشق الآخر من الفعل التواصلي وهو نظرية المحاججة.

هـ- منطق الحجاج

لا يهتم منطق الحجاج عند هبرماس - على خلاف المنطق الصوري - بأنساق التسلسل المنطقي للوحدات الدلالية (الجمل)، بل بالعلاقات الداخلية بين الوحدات التداولية (أفعال اللغة) التي تتشكل انطلاقًا منها الحجج(138). ويميز هبرماس منطق المناقشة من منطق العبارات الذي يحدد قواعد تشكلها وتحولها، ومن المنطق الترنسندنتالي في الوقت نفسه الذي يدرس التصورات الأساسية أو المقولات(139).

(136) Habermas, «Signification,» p. 331.

(137) Ibid., et Habermas, *Sociologie et théorie du langage*, p. 107.

(138) Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel. T. 1*, p. 39.

(139) Habermas, «Théories relatives,» p. 308.

إن منطق المناقشة، حيث هو منطق تداولي يجب أن يدرس الخصائص الصورية التي تمثلها السياقات الحجاجية، فالحجاج هو إذًا مسار وإجراء وإنتاج عناصر من خلالها يمكن ادعاء الصلاحية الذي يربطه متكلم ما بفعل كلام أن يبرر أو يُنقد أو يُرفض من المستمع. عليه، يعتبر الحجاج الصورة المنطقية للمناقشة، هذه الأخيرة التي تستبدل الطرائق المنطقية بطرائق أخرى تشير بطريقة صورية إلى واقع أن حجة ما يمكن أن تستعمل في قبول أو رفض ادعاء ما للصلاحية(140). ولا تفهم الصلاحية في هذا المنطق بأنها تجريبية أو أنطولوجية، بل صلاحية إجماع المتشاركين في المناقشة والحوار أو اتفاقهم، بمعنى أنها تخضع فحسب إلى منطق الحجة الأفضل(141).

هناك إذًا، بحسب هبرماس، ثلاثة مستويات للخطاب الحجاجي: فهو كمسار، يبحث عن وسائل تفكيرية للممارسة الموجهة نحو التفاهم. وهو كإجراء، شكل من التفاعل المنظم بشكل خاص، وفق هذا المعنى فإن تقدم المسار الحواري للاتفاق موضوع وفق معيار يجعل المتشاركين يضعون كموضوع ادعاء الحقيقة باعتباره بعيدًا من جميع أشكال الضغط، وينظرون بتعقّل إلى ما إذا كان هذا الادعاء المدافع عنه من الشخص الذي اقترحه عادلًا أم لا. وهو في النهاية كإنتاج للحجج والبراهين يسمح بأن تقبل ادعاءات للحقيقة أو أن ترفض(142).

يميز هبرماس بين مستويين من التواصل ملازمين الممارسة التواصلية، وهما الممارسة التي تحيل إلى العالم المعيش والحوار الذي يرجع إلى سياقات الحجاج، فمصطلح الممارسة يتضمن دائرة التواصل التي نفترض فيها ضمنيًّا ونعترف بادعاءات الصلاحية المفترضة في المنطوقات بهدف تبادل معلومات، بينما يدخل تحت مسمى الحوار شكل التواصل الذي يميزه الحجاج، والذي تموضع فيه ادعاءات الصلاحية المؤشكلة وتفحص من وجهة نظر تبريرها. وللقيام بحوارات، يجب علينا الخروج من سياقات العمل والتجربة، ذلك أنه في

---

(140) Ibid., pp. 308-309.

(141) Bouchindhomme, p. 20.

(142) Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel. T. 1*, pp. 41-42.

هذه الحال نحن لا نتبادل معلومات بل حججًا تستعمل لتبرير أو لرفض ادعاءات الصلاحية المؤشكلة[143]، يقول هبرماس: «جميع الالتزامات المحايثة لأفعال الكلام يمكن أن تقبل على مستويين: إما بصورة مباشرة في سياق المنطوق... وإما بطريقة غير مباشرة في الحوارات»[144].

يجد المتكلم نفسه، في هذه الحال، مجبرًا على فحص ادعاء الصلاحية محل الخلاف إن هو أراد مواصلة المسار التواصلي بشكل يدفعه إلى تبرير ادعائه. وتختلف آليات التبرير باختلاف ادعاء الصلاحية محل الخلاف، ففي ما يخص نزاهة المنطوق مثلًا، لا يمكن المتكلم أن يحفّز عقلانيًّا مخاطبه لقبول هذا الادعاء إلا من خلال تبنّي سلوك متطابق مع القصد المعبر عنه. أما ادعاءا الحقيقة والصدقية فيتمتعان بوضع مختلف يوصف عند هبرماس بالحواري، ذلك أن هذين الادعاءين الأخيرين لا يمكن أن يُموضعا ويُبررا إلا من خلال الحوار أو الحجاج الجماعي[145]. أما في ما يخص الحقيقة، فإنه إن لم يكن الرجوع إلى التجربة التي يستقي منها المتكلم يقينه بالحقيقة كافيًا لرفع اللبس عن الادعاء، فإن صلاحيته لا يمكن أن تبرر إذًا إلا باللجوء إلى المناقشة النظرية. أما ادعاء الصدقية فمن المفروض أن يشير المتكلم إلى السياق المعياري الذي يؤسس قناعته، وإذا لم تكن هذه الإشارة كافية لرفع اللبس فإن ادعاء الصدقية لا يُبرَّر في هذه الحال إلا بمناقشة عملية تتناول صلاحية القواعد المطروحة[146].

في المقابل، إذا استمر الشك نجد أنفسنا مجبرين على الخروج من الممارسة التواصلية اليومية إلى مستوى آخر يوصف عند هبرماس بالحوار أو النقاش، الذي يعتبر شكلًا تأمليًّا للممارسة التواصلية الذي تُبرهَن فيه ادعاءات الصلاحية التي هي محل خلاف لتكون مقبولة من المستمع أو لا، ومنه أن تحقق الإجماع المرجو. ويعتبر هذا الانتقال ضروريًّا لأنه ما كان معتبرًا أنه حقيقي ببساطة في مرحلة أولى،

(143) Habermas, «Théories relatives,» p. 279.

(144) Habermas, «Signification,» p. 406.

(145) Habermas, «Théories relatives,» p. 287.

(146) Habermas, «Signification,» p. 405.

ينفصل عن عالم القناعة العملية ليتحول إلى منطوق فرضي، تبقى صلاحيته معلقة طوال مدة الحوار[147]. ويتطلب هذا الانتقال القطيعة مع سياقات العمل اليومي بهدف تعليق الإكراهات العملية ونزع الصلاحية عن جميع الدوافع الأخرى غير البحث التعاوني عن الإجماع[148].

منذ اللحظة التي تؤشكل فيها ادعاءات الصلاحية المطروحة بشكل بسيط في الممارسة التواصلية والمقبولة بذاتها في عالم معيش مشترك، وتطرح كموضوع جدل مبرهن، ينتقل المتشاركون من الفعل إلى شكل آخر من التواصل، أي إلى ممارسة حجاج يسعون من خلاله إلى إقناع بعضهم بعضًا بتصوراتهم الخاصة. وفي شروط التواصل لحوار عقلاني كهذا، تفحص الآراء التي شكلت إلى هذه اللحظة جزءًا من الخلفية الواضحة للعالم المعيش من زاوية صلاحيتها[149].

يؤكد هبرماس أن صلاحية ما قيل لا تفسر التحفيز العقلاني للمستمع لقبول العرض الإيعازي للمتكلم، بل إن ذلك يحدده واقع أن المتكلم يجيب، محققًا بذلك التنسيق بينه وبين المستمع وهو بالنتيجة متطلع إلى تحقيق مقتضى ادعائه. وتتمثل ضمانة ذلك إذا تعلق الأمر بمقتضى الحقيقة أو الصدقية مثلًا، في أن المتكلم في إمكانه تحقيق ادعائه بوساطة الحوار، أي بتبرير نفسه وتقديم حجج مقنعة، أما إذا تعلق الأمر بمقتضى النزاهة، فيؤكد هبرماس أن تحقيقها ليس موضوع حوار برهاني بقدر ما هو التزام السلوك المطابق للادعاء المرفوع[150].

يلخص الجدول الآتي[151] ادعاءات الصلاحية الأربعة:

---

(147) Jürgen Habermas, *Vérité et justification*, Rainer Rochlitz (trad.), NRF essais (Paris: Gallimard, 2001), p. 187.

(148) Habermas, «Théories relatives,» p. 279.

(149) Habermas, *Vérité*, p. 37.

(150) Habermas, *Morale et communication*, pp. 79-80.

(151) Habermas, «Théories relatives,» p. 289.

الجدول (2-1): ادعاءات الصلاحية الأربعة

شرط التواصل	ادعاءات الصلاحية		المقاصد الموافقة	تجربة اليقين	الأساس الإمبيريقي
	غير الحوارية	الحوارية			
المعقولية			فهم شيء ما	يقين غير حسي	إدراك علامات
	النزاهة		تصديق شخص ما	يقين اعتقادي	تجارب تفاعلية مع أشخاص ومنطوقاتهم
		الصدقية	القناعة بشيء ما	X	لا أساس إمبيريقي مباشر
		حقيقة (منطوقات)	معرفة شيء ما ↑	X	لا أساس إمبيريقي مباشر
			X-رؤية أو إدراك شيء ما	يقين حسي	إدراك أشياء أو حوادث

يميز هبرماس على مستوى البرهان ادعاء الصلاحية الذي ترفعه أفعال الكلام التقريرية، والتي تشكل موضوع حوار نظري، من ادعاء الصلاحية الذي ترفعه أفعال الكلام المنظمة (اقتراحات، تقويمات)، والتي هي موضوع لحوار عملي. ففي الأفعال الأولى، نؤكد أو ننفي وضع الأشياء التي تدعي الحقيقة، بالتالي يرفض المعارض لها حقيقة المنطوق ويؤكد أنه خاطئ، أما في الاقتراحات فإننا نطالب أو ننهى عن أفعال بالإشارة إلى صدقيتها، عليه يرفض المعارض هذه الصدقية ويؤكد أن الفعل المقترح غير عادل[152]. ويقر هبرماس أكثر بأن «موضوع الحوار العملي ليس ادعاء الصدقية المعبر عنه مباشرة بفعل الكلام، بل هو ادعاء صلاحية المعيار المتضمن فيه»[153].

كما يلحّ هبرماس على أن الانتقال إلى الحوار العملي لا يكون إلا منذ اللحظة التي يتعذر فيها الإجماع تلقائيًا، ليتحول الاتفاق في هذه الحال إلى موضوع بحث، وينظِّم هذا الأخير حول ادعاءات الصلاحية التي أصبحت الآن مؤشكلة ومعرَّفة صراحة بغرض ترميم الإجماع. في الحوار العملي فحسب، يمكن معيار عمل أن يبرر ويعترف به بشكل محايد على أنه عادل وشرعي. بهذا، فإن الحوار النظري والحوار العملي يمثلان وجهي نظرية الحجاج التي تحدد الخصائص العامة للحوار المبرهن[154].

(152) Habermas, «Théories relatives,» p. 310.

(153) Habermas, «Signification,» p. 406.

(154) Habermas, «Théories relatives,» p. 296.

في هذا الإطار، يدافع هبرماس عن الفكرة القائلة إن تبرير صلاحية القواعد العملية لا يمكن أن يتم بطريقة مونولوجية تقوم بها الذات المعزولة بشكل فرضي (hypothétique)، بل يقتضي هذا التبرير المرور فعليًا بالحوار ومواجهة الأدلة والحجج التي تهدف إلى إرساء اتفاق بين المتشاركين حول الأساس السليم لادعاء الصلاحية[155]. غير أن هذا النقاش لا يمكن أن يقود إلى تحقيق اتفاق عقلاني، إلا إذا احتُرمت فيه بعض الشروط التداولية التي تغطي بعضًا من الفرضيات المتعلقة بالخصائص الصورية للمحاججة، وهذه الفرضيات هي خصائص الوضعية المثلى للكلام التي لا يعاق فيها التواصل بتدخلات خارجية ولا بإكراهات تنظيمية، والتي وحدها تسمح بتمييز الاتفاق الحقيقي من الاتفاق الزائف[156].

تتمثل الممارسة الحجاجية، بحسب هبرماس إذًا، في تلك العملية البنائية والفعالة التي تهدف إلى التحقيق الاستباقي (anticipé) لوضعية مثلى للكلام تقوم مقام الوسيلة أو الإجراء الذي يسمح بالتشكيك أو بإعادة النظر في الاتفاقات التي تم التوصل إليها بين الأطراف، ولكن في شروط إمبيريقية لا تمنح الضمانات العقلانية الكافية[157].

و- الوضعية المثلى للكلام

يعتبر هبرماس الحوار العقلاني شكلًا من التواصل الذي لا يمارس فيه أي شكل من إشكال الإكراه إلا ذلك المتعلق بالحجة الفضلى، والذي لا يحرّك المشاركين فيه أي هدف آخر سوى البحث عن الحقيقة[158].

نقطة الانطلاق الأولى للدخول في هذا الحوار العقلاني كله، هي وجهة النظر الأخلاقية[159] (Le point de vue moral)، إنها الشرط الضروري الذي يحدد السير

---

(155) Habermas, *Morale et communication*, p. 89.

(156) Ibid., et Gérard, pp. 57-58.

(157) Habermas, *Sociologie et théorie du langage*, p. 115, et Gérard, p. 59.

(158) Habermas, *Raison et légitimité*, pp. 149-150.

(159) يحدد العقل العملي في التراث الكانطي المنظورية التي تسمح بتقويم القواعد والمبادئ بشكل حيادي. وهناك، بحسب هبرماس، طرائق وإجراءات مختلفة تجعل من وجهة النظر الأخلاقية هذه =

الحسن لأي حوار، حيث إنها وجهة النظر التي انطلاقًا منها يمكن أن تقوّم القضايا الأخلاقية بشكل منصف وعقلاني[160]، بمعنى آخر إنها الوضعية المثلى للكلام التي ينشط فيها المشاركون في الحوار بشكل حر تمامًا. ومن أجل الوصول إلى هذه الوضعية، يشترط أولًا أن يكون كل المتشاركين في الحوار أحرارًا[161]، فلا يمكن «أي شخص أن يبدأ حجاجًا ما إذا لم يفترض وضعية مثلى للكلام تضمن من حيث المبدأ عمومية الدخول والمساواة في المشاركة ونزاهة المشاركين وأيضًا القدرة على اتخاذ مواقف من دون أي إكراه ...إلخ»[162]. بناء عليه، فكي يتم نقاش ما في ظروف حسنة، من الواجب احترام بعض القواعد من جميع المتشاركين في النقاش، ويتعلق الأمر خصوصًا بـ: - أن يشمل الحوار جميع الأطراف. - المساواة في الحظوظ والحق للجميع في الكلام. - التبادل بين المتشاركين. - نزاهة الأحاديث[163].

تمنح الوضعية المثلى للكلام تصورًا معياريًّا للتواصل غير إكراهي، يعمل كإجراء نقدي يسمح بإعادة النظر في كل إجماع تام فعليًّا، وفحص ما إذا كان يمثل الضمانات الكافية لإجماع مؤسس[164]. بالتالي، فعلى مسار الحجاج أن يخضع لمقتضيات مثالية تشكل محتوى الوضعية المثلى للكلام، إذ إن الحوارات يجب أن تكون بعيدة من كل إكراه، عليه فهناك أربع قواعد يجب احترامها للحصول على هذه الوضعية المثلى.

هناك قاعدتان تعتبران حواريتان وهما شرطان للتماثل وللتبادل، وهناك

= عملية مثل الأمر الشرطي عند كانط، تبادل الأدوار عند جورج هربرت ميد، قاعدة الحجاج عند توماس سكانلون أو الوضعية الأصلية عند رولز، ينظر: Jürgen Habermas, «La Morale des visions du monde. «Raison» et «vérité» dans le libéralisme politique de Rawls,» dans: Jürgen Habermas & John Rawls, *Débat sur la justice politique*, Rainer Rochlitz (trad. avec la collab. de Catherine Audard), Humanités (Paris: Les Ed. du Cerf, 1997), pp. 152-153.

(160) Jürgen Habermas, *De l'éthique de la discussion*, Marc Hunyadi (trad.) (Paris: les Éd. du Cerf, 1992), p. 18.

(161) Yamb, p. 128.

(162) Habermas, *De l'éthique de la discussion*, p. 122.

(163) Habermas, *Vérité*, pp. 300-301, et Habermas, «Théories relatives,» pp. 322-324.

(164) Habermas, «Théories relatives,» p. 326.

قاعدتان تنسيقيتان هما مبدأ الحوار «D» (الذي يؤكد أن المعايير وحدها التي يمكن أن تحصل على اتفاق من جميع المعنيين يمكنها ادعاء الصلاحية في حوار عملي)[165]، وهو المبدأ الأساس للحوار الذي يستند إلى تذاوتية المتحاورين. ثم مبدأ الكونية «U» (الذي يؤكد أن النتائج المتحصل عليها إثر النقاش، يجب أن تكون محل رضا الجميع وقبولهم من دون أي إكراه)[166]، وهو المبدأ الذي يهدف إلى الكونية.

أما القاعدتان الحواريتان فتؤكدان:

- يجب على كل المتحاورين المحتملين في النقاش أن تكون لهم حظوظ متساوية في استعمال أفعال كلام من نمط تواصلي.

- يجب أن تكون لهم حظوظ متساوية في تقديم تأويل، إثباتات، اقتراحات، تفسيرات وتبريرات، كما أن في إمكانهم أشكلة تبرير أو رفض ادعاء ما للصلاحية، ما يعني أن لا وجود لرأي بمعرض عن إمكان الأشكلة والنقد[167].

هذان الاقتضاءان وظيفتهما ضمان أن يكون في إمكان المتحاورين الدخول فعليًا في نقاش لتفادي إكراهات الفعل، وفي الوقت نفسه لا يُقبل الدخول في النقاش إلا للمتكلمين (locuteurs) الذين يملكون حظوظًا أوفر في استعمال أفعال كلام تمثيلية، أي التعبير عن مواقفهم ومشاعرهم ورغباتهم، فوحده التوافق المتبادل للمنطوقات الفردية، وكذا تقريب المسافة في السياقات العملية يضمنان نزاهة الفاعلين مع ذواتهم وسيرهم على طبيعتهم. كما أنه من الضروري، بحسب هبرماس، أن تكون للفاعلين في النقاش حظوظ متماثلة في استعمال أفعال كلام منظمة من خلال الاقتراح والاعتراض، القبول والرفض، المساءلة والمسؤولية.

على الرغم من ذلك، يعترف هبرماس بأنه يمكننا التشكيك في إمكان تحقيق

---

(165) Habermas, *De l'éthique*, p. 17.

(166) Ibid.

(167) Habermas, «Théories relatives,» p. 323.

وضعية مثلى كهذه، حيث إن الحدود الزمانية - المكانية لمسار التواصل[168] تمنعنا من تحقيق هذه الشروط المثالية، بناء عليه فإن الاتفاق المتحصل عليه من هذا المسار هو اتفاق فرضي، أي إن الإجماع المؤسس غير ممكن إلا فرضيًّا، ففي النظر إلى الحدود الزمانية - المكانية السابقة الذكر لمسار التواصل، يعتقد هبرماس أن من المستحيل أن يوجد تمثيل تام لهذا المسار في التطبيق، لذلك نجده يتحدث عن «استباق (anticipation) الوضعية المثلى للكلام»[169] لا عن إنجازها.

ما الفائدة من هذه الوضعية المثالية إذا كانت لا تطرح إلا في شكل استباقي؟ يحدد هبرماس لهذه الوضعية المثلى للكلام وظيفيتين مختلفتين، فمن جهة تسمح لنا هذه الأخيرة بتمييز الإجماعات الواقعية من الإجماعات العقلانية الممكنة، وتمنحنا من جهة أخرى لحظة من اللاشرطية تجعل ممكنًا وضع الآراء المؤسسة كلّها موضع شك ونقد. وفق هذا المعنى، يؤدي الإجماع العقلاني الذي تفترضه الوضعية المثلى للكلام دور الفكرة الموجهة، فهبرماس يستعمل هذا الإجماع الفرضي كنقطة نقد قادرة على تفجير الإجماعات الواقعية[170].

- مبدأ إتيقا الحوار

الآن، وقد وضعت شروط الحوار المثالي، يمكننا أن نلاحظ أنه لم يتم تحديد الطريقة التي تؤثر فيها الحجج الأخلاقية العملية أو لا تؤثر في رضا الأشخاص المعنيين. يتناول هبرماس هذه المسألة في كتاب **إتيقا الحوار**، وهو الكتاب الذي طور فيه مبادئ هذه الإتيقا المنظمة والضامنة عقلانيةَ الحوار في الوضعية المثلى للكلام. فعلى الإجراء الذي يسمح بفحص المعايير أن يخضع لاقتضاءين رئيسين، من جهة يتعلق الأمر بمقتضى حواري يضمنه مبدأ الحوار «D» الذي يحدد الفكرة الأساسية لإتيقا الحوار باعتبارها نظرية حوارية للأخلاق، ومن جهة أخرى يتعلق الأمر بمقتضى كوني يضمنه مبدأ الكونية «U»، الذي يطرح إجراء

(168) Ibid., p. 325.

(169) Ibid., p. 326.

(170) Ibid., pp. 325-326, et Pierre-Luc Dostie Proulx, *Réalisme et vérité: Le Débat entre Habermas et Rorty*, Ouverture philosophique (Paris: L'Harmattan, 2012), p. 72.

شكليًّا يجب على المشاركين في الحوارات احترامه لضمان عقلانية الأحكام الصادرة منهم وحيادها.

(1) مبدأ الحوار «D»

يعبر مبدأ الحوار (principe de discussion) عن المبدأ العام للحوار الحجاجي، حيث إنه يحدد دائرة ممارسة إتيقا الحوار. ولا يُعنى هذا المبدأ إلا بالحوارات العملية التي موضوعها تقويم صدقية الأفعال والمعايير، لا بجميع أشكال الحوار(171). ويصاغ المبدأ «D» على النحو الآتي: «وحدها القواعد التي يمكن أن تحصل على اتفاق من جميع المعنيين يمكنها ادعاء الصلاحية في حوار عملي»(172).

يؤسس اختيار القواعد وفق مبدأ الحوار للتبرير التذاوتي، كما يؤسس لإخضاع صلاحية قواعد العمل لموافقة كل المشاركين في الحوار، على الرغم من ذلك لا يعتبر مبدأ الحوار منتجًا القواعد الشرعية وإنما يعمل عمل الفاحص لصلاحية القواعد الموجودة مسبقًا والمقترحة فرضيًّا(173). إن هدف مبدأ الحوار ليس تحديد توجهات فعلية من خلال تخصيص مضامين عملية جوهرية، وإنما يحدد وفق أي شروط من الممكن ادعاء الصلاحية في المجال الأخلاقي. فهو لا يضع العادل ولا يدعي العدالة، بل يحدد القاعدة الأساسية التي استنادًا إليها توضع العدالة، والتي تقول إنه ما من شيء يمكنه ادعاء أنه عادل من دون المرور بإجراء تقويم محايد للأسباب التي تجعل هذا الادعاء مقبولًا، بالتالي فالقاعدة الأخلاقية العادلة هي القاعدة التي تحظى باتفاق كل المشاركين في الحوار الذي يُؤَشكل فيه ادعاؤها للعدالة(174). بهذا، يحقق مبدأ الحوار مطلب المشاركة التعاونية للأشخاص المعنيين في حوار واقعي من أجل تأسيس قواعد مادية ومن أجل حل صراعات العمل.

---

(171) Bouchindhomme, p. 41.

(172) Habermas, *De l'éthique*, p. 17.

(173) Ibid., p. 36.

(174) Yves Cusset, «L'Action. Pourquoi une fondation post-métaphysique de la raison pratique? Variations autour de l'éthique de la discussion.» *Philopsis: Revue numérique* (2004), p 5, sur: https://bit.ly/2J7g172

ليس الالتزام بالمبدأ «D» إذًا خيارًا أخلاقيًّا، إنه فرضية حتمية كي يكون لأي منطوق يعبر عن ادعاء للصلاحية المعيارية معنى. عليه، فالقاعدة النهائية لتأسيس المبدأ «D» ترجع فحسب إلى المنطق التداولي للغة، يتعلق الأمر بتبيان أنه إذا قمنا بادعاء للعدالة في وسيط اللغة، فإنه لا يمكننا القيام بذلك خارج التزام المبدأ «D»، وإلا كان ذلك متناقضًا ذاتيًّا بالمعنى الإنجازي[175].

يلتزم الأشخاص المعنيون في الحوار وفقًا للمبدأ «D»، إخضاع صلاحية القواعد لمشاركة الجميع، بمعنى فحص ما إذا كانت قاعدة ما أو طريقة عمل محل اختلاف يمكن أن تحقق اتفاقًا شاملًا. ويضمن الاتفاق المتوصل إليه بين المتشاركين حياد أحكامهم، يقول هبرماس: «وحدها تعتبر محايدة وجهة النظر التي انطلاقًا منها تكون كونية القواعد ذاتها التي يمكن أن تضمن انخراطًا كليًّا وتحظى باعتراف تذاوتي، حيث إنها تجسد مصلحة مشتركة للأشخاص المعنيين كافة»[176].

تجدر الإشارة إلى أن المبدأ «D» غير قادر وحده على تأسيس إمكان العقل العملي، ذلك أنه إذا كان الحوار شرطًا ضروريًّا للتقويم المحايد لادعاء الصلاحية، فإن ذلك لا يضمن أن يكون الحوار ذاته محايدًا. يجب أن نضيف إليه قواعد حجاج أخلاقي تعرّف شروط حياده، والتي لا يمكن رفضها هي ذاتها من دون الوقوع في تناقض أدائي[177] (contradiction performative). هذه الشروط هي التي يضطلع بها مبدأ الكونية «U».

(2) مبدأ الكونية «U»

إذا كان مبدأ الحوار «D» يقتضي إدراج مجمل مسار صلاحية القواعد الأخلاقية في الإجراء التذاوتي للحوار، فإنه لا يرتفع على الرغم من ذلك بهذه

---

(175) Ibid., p. 6.

(176) Habermas, *Morale et communication*, p. 86.

(177) يشكل التناقض الأدائي حدود قبول الحجة، ويعني استحالة توفيق معنى العبارة مع سياق منطوقها. ويسمح هذا المفهوم، بحسب هبرماس، بإظهار اللاتوافق بين تأويل فعل ما وتوجه عملي يتطابق معه فعليًّا، أو بين خيار معياري وتطبيقه في العالم المعيش. ينظر: Cusset, «L'action», pp. 6-7.

القواعد إلى مستوى الكونية، إذ تبقى علينا معرفة وفق أي شروط يمكننا التقرير بأن هذه الحجة هي الأفضل وليست تلك. في هذه المرحلة، تتدخل القاعدة الحجاجية باعتبارها معيارًا حاسمًا في إجراء الكوننة بالحوار[178].

يصف هبرماس مبدأ الكونية (le principe d'universalité) بأنه مبدأ أخلاقي يقوم بوظيفة القاعدة الحجاجية، ويصاغ هذا الأخير على النحو الآتي: «إن النتائج والآثار الثانوية المنبثقة من ملاحظة كونية للقاعدة بهدف تحقيق مصالح كل شخص، يجب أن تكون محل رضا الجميع وقبولهم من دون أي إكراه»[179]. فلأجل تحديد القيمة الأخلاقية لقاعدة ما، يجب الأخذ في الاعتبار جميع مصالح الأشخاص المعنيين وآرائهم.

يعمل المبدأ «U» كقاعدة تقصي التوجهات الأكسيولوجية كلها الملموسة والمرتبطة بشكل وثيق بكل ما يشكل حياة خاصة أو سيرة فردية باعتبارها ذات محتوى غير قابل للكوننة، ولا يولي القضايا التي موضوعها تقويم الحياة الحسنة أهمية، بل القضايا التي تخص العدالة المعيارية المحض، باعتبارها قابلة للقرار بوساطة الحجاج. وبتأسيس المبدأ «U» عقلانيًا، ترفض إتيقا الحوار الفرضيات الأساسية للإتيقات المادية الموجهة بالنظر إلى القضايا المتعلقة بالسعادة، والتي تميز أنطولوجيًا بطريقتها الخاصة، نمطًا خصوصيًا من الحياة الأخلاقية[180]. يُفرَض على المشاركين في الحوارات الأخلاقية توقع النتائج التي من الممكن أن تنتج من تطبيق قاعدة مختلف حولها قبل التقرير حول قيمتها الأخلاقية، بمعنى قبل البت بما إذا كانت تمثل قاعدة قابلة للتعميم من الممكن أن تحقق إجماعًا. فالمبدأ «U» يمنح إذن الإجراء الذي يسمح بالتوصل إلى وجهة نظر أخلاقية محايدة[181].

---

(178) Cusset, *Habermas*, pp. 65-66.

(179) Habermas, *De l'éthique*, p. 17.

(180) Habermas, *Morale et communication*, p. 136.

(181) تقتضي فكرة الكونية عند هبرماس أن صلاحية القواعد العملية تتوقف على الإجماع العقلاني لجميع الأشخاص، ومنه فهي تشير إلى شرط الشرعية الذي بحسبه يمكن النتائج المتوقعة من التطبيق المعمم لقاعدة ما في ما يخص تحقيق مصالح كل الأشخاص المعنيين، أن تكون مقبولة عقلانيًا من هؤلاء، ينظر: Gérard, p. 54.

تحذو عقلانية الحجة حذو قبولها التذاوتي، أي حذو قبول النتائج والآثار الناتجة من مراعاة القاعدة المعروضة للتقويم الحر لكل الذين تهمهم، بمعنى أنها لا تستند إلى معيار موضوعي يمكن وضعه بشكل ثابت ونهائي، لذلك تتموضع تذاوتية الحوار بين قطبي الفلسفة الوضعية وفلسفة الذات، أي في طريق وسط بين موضوعية المعايير المنطقية وذاتية الإرادة، وتسمح بهذا بالحكم الواقعي والحيادي على قبول نتائج مراعاة قاعدة ما[182]، «فوحده مسار الفهم التذاوتي يمكن أن يقود إلى وفاق تفكيري، وبعد ذلك فحسب يمكن المتشاركين معرفة أنهم توصلوا معًا إلى نوع من القناعة»[183].

تجدر الإشارة أيضًا إلى أن قاعدة البرهنة الخاصة بالمبدأ «U» تسمح بالتمييز بين الحوار الحقيقي ومجرد التفاوض (négociation)، فالأول يسعى وراء الاتفاق الإيجابي حول الحجة الأفضل وهو سعي تعاوني إلى ما يمكن أن يكون كونيًا، بينما يهدف التفاوض إلى تحقيق التسوية، ومنه البحث عن تطابق المصالح الخاصة والمتباينة لا عن كونية المصلحة المشتركة، يقول هبرماس: «يجتهد المتشاركون في الحوار العملي للتوصل بطريقة واضحة إلى المصلحة المشتركة، أما في التفاوض حول تسوية ما، فإنهم يحاولون وضع معادلة مصالح خاصة ومتباينة»[184]. كما أن الحوار يجري على الخلفية العامة للفعل التواصلي فيما يتناول التفاوض الحال الخاصة للتفاعل الاستراتيجي.

يمنح هذان المبدآن لإتيقا الحوار إجراء كوننة أو اختبار لصلاحية القواعد من شأنه أن يريح الوعي الأخلاقي الفردي من حمل ثقيل عليه، إضافة إلى أنه بتطبيق هذين المبدأين يتم إرضاء فرضيتين أساسيتين من الفرضيات التي تنبني عليهما إتيقا الحوار، ويتعلق الأمر بـ:

- الفرضية التي تقول إن المقتضيات المعيارية للصلاحية تملك معنى معرفيًا، ويمكن أن تعالج كما لو كانت مقتضيات حقيقة.

---

(182) Cusset, *Habermas*, p. 67.

(183) Habermas, *Morale et communication*, p. 88.

(184) Ibid., p. 94.

- الفرضية التي تقول إنه من الضروري القيام بحوار فعلي من أجل التأسيس العقلاني للقواعد والأوامر، لأنه من غير الممكن القيام بهذا التأسيس بطريقة مونولوجية، أي من طريق عملية حجاج مبنية فرضيًا على مستوى التفكير[185].

خامسًا: الأخلاق والحق
من التبرير الأخلاقي إلى التبرير السياسي

إذًا، يبدو في هذا المستوى من التحليل أن مبدأ الحوار هو مبدأ التبرير الأخلاقي بامتياز عند هبرماس، إلا أن هذا الأخير لا يريد أن يتوقف عند التبرير الأخلاقي فحسب، بل يسعى إلى جعل المبدأ السابق الذكر ركيزة للتبرير السياسي أيضًا، لذلك سيعمد هبرماس في كتاب **القانون والديمقراطية** إلى مراجعة نظريته في الحوار التي يرى أنها عاجزة في هذا المستوى عن توضيح مسار تشكل القانون الوضعي[186]، وتطبيقه». إن القانون الوضعي - يقول هبرماس - لا يمكن أن يأخذ شرعيته من قانون أخلاقي أسمى، بل من إجراء تشكل الرأي والإرادة»[187]. بالتالي، فإن مبدأ الحوار، على عكس ما يبدو في كتاب **الأخلاق والتواصل** أو كتاب **إتيقا الحوار**، لا يلتقي بالضرورة مع المبدأ الأخلاقي. «تجب موضعة مبدأ الحوار في مستوى تجريد محايد مقارنة بتمييز الأخلاق من القانون (...)، ويجب ألّا يلتقي مع المبدأ الأخلاقي لأنه سينقسم إلى مبدأ أخلاقي ومبدأ ديمقراطي»[188].

إن الطريق الذي يسلكه هبرماس إذًا، في كتاب **القانون والديمقراطية**، هو الذي يمكن وصفه بالطريق الوسط بين مذاهب الحق الطبيعي والحق الوضعي، إنه طريق الإجرائوية القانونية التي، على الرغم من تمييزها الظاهر بين الأخلاق

(185) Ibid., p. 89.

(186) Audard, *Qu'est-ce que le libéralisme*, p. 707.

(187) Habermas, *Droit et démocratie*, p. 488.

(188) Ibid., p. 490.

والقانون، إلا أنها تتضمن اعتبارات أخلاقية ومضامين غائية تضمن معيارًا خاصًا هو الأساس للشرعية الديمقراطية المعاصرة[189].

من أجل فهم طبيعة هذه الفلسفة الإجرائية للقانون، سنحاول أن نبيّن كيف يحدد هبرماس العلاقة الانفصالية/ الاتصالية بين القانون والأخلاق، وهي المسألة التي ستوضح فكرة أساسية في هذا الأنموذج القانوني المتميز، وهي فكرة الأصل المشترك للاستقلالية الخصوصية والاستقلالية العمومية.

1 - في الفرق بين الأخلاق والحق

إحدى المسائل الأساسية التي يتناولها كتاب **القانون والديمقراطية** مسألة العلاقة بين الأخلاق والقانون. يؤكد هبرماس بداية الطابع المتكامل لهذين المجالين[190]، منتقدًا بذلك جميع النظريات والمذاهب الفلسفية التي تضعهما في نظام تراتبي[191]، فمضامين أخلاقية كثيرة تغلغلت، بحسبه، في مجال القانون. مثل هذا التحليل سيقود هبرماس إلى التمييز بين المبدأ الديمقراطي والمبدأ الأخلاقي، أو بين الاستقلالية القانونية والاستقلالية الأخلاقية، ما يجعل ممكنًا التصدي للآراء التي تختزل حقوق الإنسان في مجرد مبادئ أخلاقية، ومنها منحها صلاحية أكثر قوة، حيث إنها مؤسسة عقلانيًا[192].

ينطلق هبرماس من فرضية أن الأخلاق والقانون ينحدر كلاهما من الأخلاق الاجتماعية التقليدية، التي سينفصلان انطلاقًا منها ليجسدا «نمطين من المعايير العملية مختلفين وعلى الرغم من ذلك هما متكاملان»[193]. لقد انفصلت القضايا القانونية عن القضايا الأخلاقية وبدأ الاختلاف يظهر شيئًا

---

(189) Dupeyrix, p. 141.

(190) Habermas, *Droit et démocratie*, p. 121.

(191) Ibid., p. 122.

(192) Dupeyrix, p. 153.

(193) Habermas, *Droit et démocratie*, p. 122.

فشيئًا بين القانون الوضعي والعادات والتقاليد[194]. وحتى فكرة الاستقلالية عرفت التطور ذاته بتحولها إلى استقلالية قانونية واستقلالية أخلاقية، فعكس نظرية كانط في الحق التي تؤكد أن المبدأ القانوني لا يعدو أن يكون محددًا فحسب للمبدأ الأخلاقي، يرفض هبرماس إرساء تراتبية معيارية بين الأخلاق والقانون[195]. ليس القانون أخلاقًا مؤسسة. إن الأخلاق ما بعد التعاقدية لا تمثل إلا شكل معرفة ثقافية، في حين يملك القانون قوة إكراه مؤسسة[196]. فالحقوق الأساسية المؤسسة في شكل وضعي ليست مجرد امتداد للقوانين الأخلاقية[197]، إن «القواعد الكونية للعمل هي التي استحالت ببساطة إلى قواعد أخلاقية وقواعد قانونية»[198].

يبدأ هبرماس رفض كل تقسيم عمومي - خصوصي لكفاءات القانون والأخلاق، إذ من الخطأ اعتبار أن الأخلاق تطبق فحسب على العلاقات الاجتماعية التي تقتضي مسؤولية شخصية، بينما يطبق القانون على التفاعلات المنتظمة بالمؤسسات العمومية[199]. إن للمبدأ القانوني، بحسب هبرماس، مجال تطبيق يتجاوز كل محاولة للفصل بين العام والخاص، فوجهة النظر التي تتبناها الذات المنعزلة هي منطقيًا موجهة كي تكون متبناة من الجميع على مستوى الممارسة العمومية. في المقابل، لا تكتسب المبادئ الأخلاقية قيمة فعلية إلا عندما تترجم في اللغة القانونية[200].

إذًا، يعمل هذان المبدآن على مستويين مختلفين: فالمبدأ الأخلاقي هو مبدأ حجاج وظيفته السماح بالحل العقلاني للخلافات الأخلاقية، فيما يستند المبدأ الديمقراطي إلى الفرضية التي تقول إن المسائل ذات الطبيعة العملية من

---

(194) Ibid.

(195) Ibid.

(196) Ibid., p. 123.

(197) Dupeyrix, p. 154.

(198) Habermas, *Droit et démocratie*, p. 123.

(199) Ibid., p. 126.

(200) Dupeyrix, p. 155.

الممكن أن تحل عقلانيًا، فيما يستجيب المبدأ الأخلاقي لمقتضى الصلاحية على المستوى الداخلي للممارسة الحجاجية، يستجيب المبدأ القانوني والمبدأ الديمقراطي لهذا المقتضى على المستوى الخارجي، بمعنى أنه يحيل إلى مأسسة شروط المشاركة المنصفة في النقاشات الموجهة لتشكيل الرأي والإرادة السياسية[201].

يكمن الاختلاف الآخر بين الأخلاق والقانون في مجال تطبيق كل منهما، فبينما يتدخل المبدأ الأخلاقي في جميع معايير العمل التي لا يمكن أن تكون مبررة إلا بوساطة حجج أخلاقية، لا يتدخل المبدأ الديمقراطي إلا في المعايير القانونية، هذه المعايير ليس لها الشكل التلقائي الناتج من التفاعلات اليومية، إنها ثمرة تطور اجتماعي وثقافي. إن لها طابعًا «اصطناعيًا»، وتشكل فئة من المعايير العملية المنتجة قصديًا، وهي بذلك ذاتية التفكر (autoréflexive) لأنها تنعكس على شروط اختيارها وتطبيقها[202]. «يجب على المبدأ الديمقراطي ليس تثبيت إجراء مأسسة شرعية للقانون فحسب، بل أيضًا المطالبة بخلق الوسيط القانوني ذاته»[203].

2 - في التكامل بين الأخلاق والحق

إن إتيقا الحوار باعتبارها نظرية حوارية للأخلاق لم توضع في الأصل لتكون أرضية تطبيق مباشرة للنظرية السياسية[204]، فهي لا تقدم في النهاية إلا الإجراء البرهاني الذي يسمح بالحكم على صلاحية معايير العمل باعتبار أن هذا الإجراء هدفه ضمان عقلانية الأحكام الأخلاقية وحيادها، غير أنه خارج الممارسة البرهانية لا تفرض إتيقا الحوار أوامر أخلاقية من شأنها توجيه العقل وجعل معايير العمل واجبة، يقول هبرماس: «لا يؤدي المبدأ الأخلاقي سوى دور قاعدة البرهان

(201) Habermas, *Droit et démocratie*, p. 127.

(202) Dupeyrix, p. 155.

(203) Habermas, *Droit et démocratie*, p. 127.

(204) Haber, p. 204.

التي تعمل على تأسيس الأحكام الأخلاقية، فهو لا يستطيع الإكراه على الدخول في حجاجات أخلاقية، ولا التحفيز على الالتزام بالإملاءات الأخلاقية»[205]. بمعنى أن الأخلاق تحدد الأطر المعرفية للتوجه في الفعل، لكنها لا تملك تطبيق الفعل. هناك متطلبات تقع على عاتق الأخلاق تجعل من هذه الأخيرة تنزع إلى الاختزال في الوعي الذاتي، بمعنى أن الأخلاق متجذرة فحسب في الوعي الفردي للشخص[206].

تتوقف الأخلاق مهما كانت عقلانية على دوافع الأشخاص، ومنه على مسار الجمعنة الملائم، إنها تعمل على التجذير العميق والقوي لمبادئها في وعي الأشخاص. ولا يمكن المعرفة التي تمثلها أن تتحول إلى فعل إلا بشكل غير أكيد، ومنه ضرورة مأسسة نظام قانوني يُكمّل الأخلاق العقلية في الفاعلية العملية[207]. هذه الرابطة الوظيفية بين الأخلاق والقانون تسمح لهبرماس بالقول إن القانون هو في الوقت نفسه نسق معرفة ونسق عمل، ويمكننا النظر إليه في الوقت نفسه كنص مشكّل من اقتراحات وتأويلات وأيضًا كمجموع تنظيمات عملية[208]، وهو ينتمي من حيث هو معرفة إلى المجال الثقافي ومن حيث هو نسق إلى التنظيم الاجتماعي، عليه ففي إمكانه إذًا تعويض نقائص الأخلاق التقليدية التي ما عاد في مقدورها الاستجابة وحدها لمتطلبات الاندماج الاجتماعي الخاص بالمجتمعات المعقدة. ففي سياق المجتمعات الحديثة، يجد الشخص الذي يحكم ويعمل أخلاقيًا نفسه في وجه متطلبات معرفية وتحفيزية كبيرة، ولا يمكنه أن يتخلّص من هذه المتطلبات إلا بكونه شخصًا قانونيًا[209].

إضافة إلى هذا اللاتحديد المعرفي، تعاني الأخلاق عجزًا آخر يوصف

---

(205) Habermas, *De l'éthique*, p. 124.

(206) Habermas, *Droit et démocratie*, p. 130.

(207) Ibid.

(208) Ibid., p. 94.

(209) Ibid., p. 131.

باللايقين التحفيزي[210] (incertitude motivationnelle). فالأخلاق تضع الشخص أمام مقتضى تحفيزي كبير، وذلك من خلال تحميله توقعات ثقيلة مقارنة بقوة إرادته، فكي تكون للأخلاق واقعية عملية يشترط أن يكون للشخص تحفيز قوي يحثه على العمل الأخلاقي، بالتالي على الشخص إيجاد قوة عمل تتفق مع حدوسه الأخلاقية حتى وإن تناقضت هذه الأخيرة مع مصالحه الشخصية، ما يؤدي إلى التردد التحفيزي في ما يخص العمل الأخلاقي. وهنا يتدخل الحق الذي في إمكانه امتصاص التردد التحفيزي المميز الأخلاقَ[211].

يمكن القوة العقابية التي يتمتع بها القانون أن تعوض العجز التحفيزي للأخلاق، أي أن تعوض ضعف الإرادة التي تميّز الأشخاص، يقول هبرماس: «حيث إن الأخلاق العقلانية لا تمنح لدوافع وسلوكات الذين توجّه إليهم تجذّرًا كافيًا، فإنها ستكون تابعة لقانون يجبر على السلوك المطابق للقواعد من دون التدخل في الدوافع والسلوكات»[212]. بمعنى أنه من خلال التهديد بالعقوبة، يسد القانون في صورته الإكراهية عجز التطلعات المعيارية للأشخاص.

إن عجز الأخلاق كآلية تنظيم اجتماعي، هو أحد الأسباب الرئيسة التي دفعت هبرماس إلى ضرورة التفكير في الانتقال من نظرية حوارية للأخلاق، التي هي إتيقا الحوار، إلى نظرية تداولية للحق والديمقراطية، بمعنى ضرورة ربط الأخلاق بالحق باعتباره مكملًا وظيفيًّا لها. ولغرض تعويض هذا النقص، لجأ هبرماس إلى ربط الأخلاق بالحق، من أجل تخليص الشخص من المتطلبات التي تضعها الأخلاق على عاتقه من خلال مأسسة نظام قانوني يكمل الفاعلية العملية للأخلاق. فكي يكون في استطاعة الأخلاق بلوغ الواقعية، يجب أن تترجم في مصطلحات قانونية لأنه وحده وسيط الحق يسمح بإرساء علاقات من الاحترام المتبادل ومنه ضمان تنظيم الممارسة الاجتماعية[213].

---

(210) Cusset, *Habermas*, p. 100.

(211) Habermas, *Droit et démocratie*, p. 132.

(212) Ibid., p.132, et Haber, pp. 207-208.

(213) Habermas, *Droit et démocratie*, p. 126.

3- من مبدأ الحوار إلى المبدأ الديمقراطي

يؤكد هبرماس أن إتيقا الحوار تبقى مجرد تجريد من دون الإطار القانوني- السياسي الممأسس للشروط الكونية للمشاركة المنصفة في الحوارات العمومية. لهذا، نجده يعيد تعريف مبدأ الحوار في كتابه «القانون والديمقراطية»، أو بالأحرى يمنحه بعدًا آخر أكبر من كونه مبدأ أخلاقيًا فحسب[214]، لأن نظرية الحوار كما هي معروضة في كتاب **إتيقا الحوار** لا يمكن أن توضّح مسار تولد الحق الوضعي[215] وتطبيقه. فمن حيث إن صياغة مبدأ الحوار - «وحدها القواعد التي يمكن أن تحصل على اتفاق من المعنيين كافة يمكنها ادعاء الصلاحية في حوار عملي»[216] - لا تقدم أي تخصيص يتعلق بقواعد العمل وبالحوارات العقلانية المختلفة، فإن هبرماس يقسّم مبدأ الحوار إلى مبدأ أخلاقي (أي مبدأ التنظيم الحواري لقضايا الصلاحية في إطار التفاعلات البسيطة)، وإلى مبدأ ديمقراطي (principe démocratique) (أي مبدأ التشكل الحواري والمستقل للإرادة المشتركة)[217].

إن مبدأ الحوار الأخلاقي يبقى غير قابل للتطبيق من دون مبدأ ديمقراطي للمشاركة المتساوية في التشكل الحواري للإرادة العامة وللقواعد الحوارية الخاصة باختلالات الاتفاق، ومن دون «مأسسة مبدأ الحوار في شكل نظام حقوق يضمن للجميع المشاركة نفسها في المسارات الحوارية لوضع القواعد القانونية وكذا للافتراضات التواصلية لحقوق المشاركة المتساوية هذه»[218]. ولا يطبق المبدأ الديمقراطي إلا على القواعد القانونية لا على المعايير الأخلاقية، ويُحدَّد الحق في هذه الحال بشكل كانطي محض وفق ثلاثة معايير كلاسيكية، فهو يخص

(214) Cusset, *Habermas*, p. 101.

(215) Catherine Audard, «Le Principe de légitimité démocratique et le débat Rawls-Habermas,» dans: Rainer Rochlitz (coord.), *Habermas: L'Usage public de la raison*, Débats philosophiques (Paris: Presses universitaires de France, 2002), p. 114.

(216) Habermas, *De l'éthique*, p. 17.

(217) Habermas, *Droit et démocratie*, p. 121.

(218) Ibid., p. 135.

الحكم لا الإرادة الحرة، وهو ممتد إلى الحرية الخارجية غير متوقف عند حدود الحرية الداخلية، ثم إنه مرتبط بملكة الإكراه لا بملكة الرغبة.

يضطلع كتاب **القانون والديمقراطية** بمهمة إعادة صياغة مبدأ الحوار، من خلال العمل على تخصيصه بشكل يتلاءم والبنية الأساسية للسياسة. والحال أن مبدأ الحوار يأخذ الشكل القانوني للمبدأ الديمقراطي عندما يتعلق الأمر بالمأسسة القانونية التي تمنح مسار إرساء الحق وإملاءه قوة مشرعنة. ينتج المبدأ الديمقراطي من الجمع بين مبدأ الحوار والصورة القانونية[219]، وينظر هبرماس إلى هذا الجمع على أنه تشكيل منطقي للحقوق التي يمكن إعادة بنائها خطوة خطوة، كما يجد هذا الجمع نقطة انطلاقه في تطبيق مبدأ الحوار على الحق وعلى الحريات الذاتية للعمل، وذروة كماله في المأسسة القانونية للشروط الأولية لممارسة الاستقلالية السياسية التي تلجأ إلى الحوار، والتي يصبح ممكنًا بوساطتها منح الصورة القانونية الاستقلالية الفردية التي كانت موضوعة مسبقًا بطريقة مجردة[220]، يقول هبرماس إن «وظيفة الإجراء الديمقراطي... هي تأسيس شرعية الحق»[221].

يتموضع المبدأ الديمقراطي، بحسب هبرماس إذًا، في مستوى مخالف مبدأَ الحوار، فبينما يعمل هذا الأخير قاعدةَ حجاج موجهة للفصل العقلاني في القضايا الأخلاقية، يضع المبدأ الديمقراطي أولية له، لأن القرار العقلاني الخاص بالقضايا العملية ممكن تمامًا على غرار جميع التأسيسات العقلية التي تتم في الحوارات التي تتوقف عليها شرعية القوانين[222]. وباعتباره إجراء قانونيًا لا أخلاقيًا، فإن وظيفته تنحصر في المأسسة المادية لأشكال التواصل الضرورية لتشكل الإرادة السياسية، خصوصًا في الفضاءات المنظمة مثل المجالس المنتخبة، وأهم من ذلك منح القوة الإكراهية القانونية اللازمة لإجراء التداول واتخاذ القرار.

يمكن القول إجمالًا إذًا، إن المبدأ الحواري والمبدأ الديمقراطي ينتميان

(219) Ibid., p. 139.

(220) Ibid., p. 139.

(221) Ibid., p. 170.

(222) Ibid., p. 175.

إلى نظام إحالة مختلف، فبينما يعمل المبدأ الأخلاقي على مستوى التكوين الداخلي للعب برهاني محدد، يحيل المبدأ الديمقراطي إلى المأسسة الخارجية. فلتحقيق سياسة تداولية يجب أن تكون مسارات الإجراءات الديمقراطية للتشكل العمومي للرأي والإرادة ممأسسة قانونيًا من دولة القانون في شكل تداولات. بهذا، تتجذر شرعية الحق في الممارسة الديمقراطية، إذ يصبح في إمكان المواطنين فحص هذه الشرعية بطريقتين، طريقة نظرية تتمثل في الحوارات العقلانية وطريقة عملية تتمثل في الضمانات التي تقدمها الدولة لحريات التعبير والتواصل والحوار، وهذا ما يميز المبدأ الديمقراطي من المبدأ الأخلاقي الذي لا يختص إلا بالحكم لا بممارسة المواطنين[223].

لا تكمن وظيفة المبدأ الديمقراطي إذًا، على خلاف مبدأ الحوار «D» ومبدأ الكونية «U»، في الفصل في المسألة المتعلقة بمعرفة ما إذا كانت الشؤون السياسية يمكن أن تعالج في العموم بالحوار، فهذه المسألة يرجع أمر تقريرها والفصل فيها إلى مبدأ الحوار «D»، الذي لا يشكل المبدأ الديمقراطي إلا صورته المعدّلة الخاصة بالقضايا القانونية، يقول هبرماس: «بعد افتراض أن مسار التشكل العقلاني للرأي وللإرادة السياسية ممكن، يقرر المبدأ الديمقراطي فحسب الطريقة التي يمكن من خلالها مأسسة مسار التشكل هذا»[224]. بمعنى آخر، يقوم المبدأ الديمقراطي بدور المحقق الفعلي لمبدأ الحوار. وتجدر الإشارة هنا إلى أنه كي يكون هذا التحقيق الفعلي ممكنًا، يجد هبرماس نفسه مرغمًا على مماهاة السياسة مع الحق، لأن هذا الأخير في نظره هو وحده القادر على تجسيد بعد التحقيق الواقعي. من هنا، تأكيد أن النظرية التواصلية هي الوحيدة القادرة على إبراز الأصل المشترك للديمقراطية ولحقوق الإنسان[225]. فكيف يترجم هبرماس هذا الأصل المشترك؟

---

(223) Audard, «Le Principe de légitimité,» p. 115.

(224) Habermas, *Droit et démocratie*, p. 127.

(225) Arnauld Leclerc, «La Thèse Habermassienne de l'interrelation entre droits de l'homme et démocratie, Perspectives critiques,» *Klesis - Revue philosophique*, no. 29 (2014), p. 41, sur: https://bit.ly/2C8s26r

4- الاستقلالية الخصوصية والاستقلالية العمومية

من بين الأهداف الأساسية التي يرومها هبرماس في كتاب **القانون والديمقراطية**، بيان أن التصورات الليبرالية والجمهورية للديمقراطية ليست متوافقة فحسب، بل بينهما علاقة تكامل، بمعنى آخر إنه يريد أن يوضح الأصل المشترك للحقوق المدنية لحماية الفرد والحقوق السياسية للتواصل والمشاركة.

تعتبر الاستقلالية القانونية للشخص ذات بعد مزدوج، فهي خصوصية (حريات فردية) وعمومية (استقلالية سياسية للمواطن)، بناء عليه يجب بالنسبة إلى هبرماس الجمع بين هذين المظهرين، لأن الأشخاص القانونيين لا يستطيعون أن يكونوا مستقلين إلا حيث يستطيعون أن ينظروا إلى أنفسهم في ممارستهم حقوقَهم المدنية على أنهم واضعو هذه المعايير التي من المفروض أن يخضعوا لها. وباعتبارهم واضعين القانون، يجب على الأشخاص القانونيين أن يتمتعوا مسبقًا بالحقوق المدنية في المشاركة والتواصل، ومن دون هذه الاستقلالية العمومية لا يمكنهم أن يتناقشوا حول المعايير القانونية المفترض تبنيها، ولا أن يتّفقوا حول شرعيتها[226].

هذه الحقوق السياسية هي إذًا ضرورية للمأسسة القانونية للمسار الديمقراطي للتشريع الذاتي. في المقابل، إن مجرد استعمال هذه الحقوق السياسية يقتضي توفر دليل القانون قبل المأسسة القانونية للمسار الديمقراطي. ولوضع هذا الدليل (code) يجب تحديد وضع الشخص القانوني الذي ينتمي - باعتباره حاملًا الحقوق الذاتية - إلى جماعة إرادية من الشركاء القانونيين. اختصارًا، يمكن القول إنه من دون الحقوق الفردية القاعدية التي تضمن الاستقلالية الخصوصية للمواطنين، لن يكون هناك وسيط للمأسسة القانونية للشروط التي يستطيع فيها هؤلاء الأفراد استعمال استقلاليتهم العمومية. وبالعكس أيضًا، إن التوزيع المتساوي لهذه الحقوق الذاتية لا يمكن أن يتم بشكل حسن إلا بوساطة إجراء ديمقراطي[227].

---

(226) Habermas, *Droit et démocratie*, pp. 116 ff., et Habermas, *L'Intégration républicaine*, pp. 282 ff.

(227) Dupeyrix, p. 161.

عبر هذا اللعب التبادلي، يسعى هبرماس إلى إثبات أن حقوق الإنسان - أي الحقوق الفردية - والسيادة الشعبية - أي حقوق المواطن في المشاركة السياسية - يفترض كل منهما الآخر، من دون أن تكون لواحد منهما أولوية على الآخر. من خلال هذا، يبين هبرماس العلاقة الداخلية بين دولة القانون القائمة على احترام حريات النشاط الذاتي (أي الاستقلالية الخصوصية (كانط))، والديمقراطية التي تستند إلى مبدأ سيادة الشعب (ومنه على الاستقلالية العمومية (روسو))[228].

حاول كل من كانط وروسو الجمع بين العقل (الذات الأخلاقية المستقلة) والإرادة (الإرادة الشعبية العامة) في تصور الاستقلالية وتجاوز ذلك التعارض الظاهر، غير أنهما لم ينجحا في ذلك بحسب هبرماس[229]. فعند كانط تستخلص الحقوق الخاصة الذاتية وتشرعن انطلاقًا من مبادئ أخلاقية، وهي بالتالي مستقلة عن الاستقلالية السياسية للمواطن، ومن حيث هي حقوق طبيعية فإنها تسبق إرادة المشرع السيّد. فالسيادة الشعبية محددة إذًا بحقوق الإنسان. بالطبع، لم ينظر كانط إلى علاقة التبعية هذه كتحديد، إذ من البدهي ألّا يستطيع أحد أن يعمل أثناء ممارسته استقلاليته السياسية ضد حقوقه الأساسية في الحريات الذاتية؛ بناء عليه فمن الضروري بحسب هبرماس النظر إلى الاستقلالية السياسية انطلاقًا من «تناسق داخلي للسيادة الشعبية مع حقوق الإنسان»[230]. ولا يستطيع أي إجراء تحقيق هذا التناسق سوى العقد الاجتماعي. غير أن نهج كانط من الأخلاق إلى الحق لا يسمح بمنح العقد كل المكانة التي يحتلها عند روسو مثلًا[231].

عبّر روسو عن هذا التوافق الداخلي بين الاستقلالية العمومية والاستقلالية الخاصة بشكل آخر. فبما أنه لا يمكن إرادة الحاكم أن تعبّر عن ذاتها إلا من خلال لغة القوانين الكونية والمجردة، فإن الحقوق في الحريات الذاتية المتساوية هي في

---

(228) Ibid., p. 162.

(229) Jürgen Habermas, «Le Paradoxe de l'Etat de droit démocratique,» Rainer Rochlitz (trad.), *Temps Modernes*, vol. 55, no. 610 (Septembre - Novembre 2000), p. 78, et Habermas, *Droit et démocratie*, pp. 116-119.

(230) Habermas, *Droit et démocratie*, p. 117.

(231) Dupeyrix, p. 163.

المبدأ متجذرة فيها[232]، يقول هبرماس: «إن إرادة المواطنين الموحدة مرتبطة من خلال وسيط القوانين الكونية والمجردة بإجراء تشريع ديمقراطي يستثني جميع المصالح غير الكونية، ولا يقبل إلا القواعد التي تضمن حريات ذاتية متساوية للجميع»[233]. بالتالي، فإن محتوى حقوق الإنسان يعتبر مضمونًا بهذه الطريقة بوساطة إجراء التعبير عن السيادة الشعبية ذاته. يعترض هبرماس على فكرة أن يكون المحتوى المعياري لحقوق الإنسان مضمونًا كليًا بالقوانين الكونية، ما يعني أن هذه الأخيرة لا تخبرنا عن صلاحيتها، التي تتوقف في النهاية على فكرة القبول العقلاني، ومنه على الشروط التداولية التي تنظّم النقاشات التي تصدر عنها الإرادة الشعبية[234].

بناء على ما سبق، يؤكد هبرماس أن إظهار الرابطة الداخلية بين العقل والإرادة لا يتأتى إلا من خلال مسار تواصلي، عليه فمن الضروري إذًا إدراك قوة الشرعنة المحتواة في الحوار، وفهم أن هذه الرابطة الداخلية لا يمكن أن تتصور إلا في بعد الزمان[235].

إضافة إلى البعد التواصلي التداولي والبنائي للاستقلالية، يلحّ هبرماس في المقالة «مفارقات دولة القانون الديمقراطية» على بعد آخر هو البعد التاريخي والزمني المكمل في نظره البعدَ الأول، والذي يسمح بالتوفيق بين الاستقلالية الخاصة والاستقلالية العمومية، يقول هبرماس: «لقد أدرج روسو العقل في الإرادة الشعبية، من خلال ربط المسار الديمقراطي بصورة القوانين المجردة كونيًا، كما سعى كانط إلى الوصول إلى هذا الهدف من خلال إلحاق القانون بالأخلاق. غير أن (...) هذه الرابطة الداخلية بين الإرادة والعقل لا يمكن أن تتطور إلا في بعد الزمن كمسار تاريخي خاضع للتصحيح الذاتي»[236].

---

(232) Ibid., p. 163.

(233) Habermas, *Droit et démocratie*, p. 117.

(234) Dupeyrix, pp. 163-164.

(235) Habermas, *Droit et démocratie*, p. 118.

(236) Habermas, «Le Paradoxe,» p. 79.

سادسًا: تشكل الرأي والإرادة

يتخذ التصور التداولي كمنطلق له الأولية القائلة إن تشكل الرأي والإرادة غير محدد بالتقاليد ولا بالبناء الأخلاقي للأفراد، بل بالاستعمال العملي للعقل في الفضاء العمومي، بمعنى أن هذا التشكل يمر عبر مسار بناء للحجج والأسباب بفضل الحوار الذي يشارك فيه الجميع[237].

إن تصور السياسة التداولية لا يكتسي بعدًا إمبيريقيًا إلا إذا أخذنا في الاعتبار تعدد أشكال التواصل التي تتشكل انطلاقًا منها الإرادة المشتركة. فعندما يطبق مبدأ الحوار على قضايا عملية من الممكن أن تطرح في شكل قانوني، تثار عندئذ تساؤلات سياسية من أشكال مختلفة، وبالنظر إلى منطق هذه التساؤلات، تتمايز أشكال الحوار والتفاوض، يقول هبرماس: «يختلف السؤال الأساس» ما الذي يجب أن نفعله؟ «في التداولات التي تتناول المشاريع السياسية والقوانين وفق المادة التي يجب تنظيمها... فحسب المظاهر التي يأخذها التطابق مع الغاية أو الخير أو العادل، يجعل المعنيون من العقل العملي انشغالًا مختلفًا في كل مرة، ويوافق هذا أشكال حوار مختلفة»[238]. وتشكل هذه الأشكال مخرجًا استباقيًا في حال تعرقلت مسارات التداول القائمة على التواصل واستعصى التوصل إلى إجماع في أحد مستويات النقاش، ما يسمح بالانتقال إلى مستوى آخر ومواصلة مسار التفاهم.

هناك، بحسب هبرماس، ثلاثة خيارات، يتعلق الأمر في الخيار الأول بالتداول حول وجهة النظر الأخلاقية، وتخص مثلًا القضايا التي تتعلق بقانون العقوبات مثل الإجهاض وقضايا السياسات الاجتماعية، أو القانون المالي أو النظام الدراسي أو الصحة، وعمومًا حظوظ العيش، وفي هذا الشكل يعتمد معيار الكونية الذي يبدو فعالًا[239]. يقول هبرماس: «تطرح القضايا السياسية أولًا في

(237) Melkevik, *Droit et agir communicationnel*, p. 83.

(238) Habermas, *Droit et démocratie*, p. 178.

(239) Ibid., p. 184.

شكل تداولي لاختيار غايات جماعية بالنظر إلى بعض التوجهات الأكسيولوجية، وإلى فحص مدقق لاستراتيجيات يرغب المشرع السياسي في تبنيها»[240].

في المقابل، عندما يتعلق الأمر بقضايا تخص الإتيقا مثل قضايا البيئة والهجرة والأقليات، وعمومًا القضايا التي تخص الثقافة السياسية، فإن النقاشات المناسبة هي تلك التي تتجاوز المنافع والتوجهات الأكسيولوجية محل الصراع، لتجعل التوافقات العميقة الموجودة في شكل حياد جماعي واعية تفكّريًا من خلال جهد فهم للذات[241].

تبقى الحالات التي نلاحظ فيها أن جميع التنظيمات المقترحة تمس مصالح متعددة من دون أن يكون ممكنًا تبرير مصلحة قابلة للكونة أو إعطاء أسبقية مطلقة لقيمة معينة. في هذه الحالات، نلجأ إلى خيار التفاوض كشكل من أشكال الحوار، والذي يتطلب إرادة تعاون الأشخاص الذين يحركهم النجاح الشخصي. وتتناسب مسارات التفاوض هذه، مع وضعيات يتعذر فيها تحييد العلاقات الاجتماعية للسلطة مثلما تفترض ذلك النقاشات العقلانية[242]. في المقابل، يتوارى في التفاوض شرط الكونة، إذ يتم التبرير في هذا النوع من الحوار في الشكل، أي على شروط التفاوض لا على محتواه ونتائجه التي هي في جميع الأحوال ليست محل قبول الجميع. ولأنه يسعى بالدرجة الأولى إلى توفيق مصالح متعارضة، فإن الغاية الأساسية للتفاوض هي التوصل إلى تسوية لا إلى إجماع.

تعتبر هذه الأشكال المتعددة من النقاشات، الإجراء الضروري الذي تفرضه السياسة التداولية من أجل بلوغ تشكل ديمقراطي للرأي والإرادة السياسية يسمح بالمأسسة الشرعية للحق، غير أنه ولتحقيق هذا الإجراء وفق الشروط التواصلية الضرورية، يفترض أن تتم هذه النقاشات في فضاءات مناسبة لذلك. فما هي فضاءات النقاش هذه؟

---

(240) Ibid., p. 183.

(241) Ibid., p. 184.

(242) Ibid., p. 185.

١ - الفضاء العمومي والمجتمع المدني

يشكل الفضاء العمومي (l'espace public) القلب النابض للديمقراطية التداولية، فهذا الأخير هو «بنية تواصل متجذرة في العالم المعيش بوساطة قاعدته المشكلة من المجتمع المدني[243] (la société civile)». وينظر هبرماس إلى الفضاء العمومي على أنه فضاء النقاشات الشكلية وغير الشكلية، ومن ثم فهو شرط إمكان قيام ديمقراطية حقّة، حيث إنه يساهم باعتباره فضاء للنقاش الاجتماعي والسياسي ومن خلال التبادل الحر للمعارف والأفكار، في تشكيل رأي المواطنين وإرادتهم كما أنه يجعل من الممكن مراقبة السلطة ونقدها بطريقة عمومية[244].

يسمح الفضاء العمومي للفاعلين في المجتمع المدني، الإحاطة بالمشكلات التي تمس المجتمع في مجمله وإدراجها للمناقشة كقضايا عمومية، ففي هذا الفضاء تجد آراء المواطنين صدى لها، وفي هذا الإطار يؤدي الفضاء العمومي دور صندوق الصدى الذي من شأنه أن يلتقط المشكلات التي تقتضي تدخل السلطات السياسية لمعالجتها، وهو في الوقت نفسه مبدأ شفافية وفضاء تعرّف وموضعة قضايا العالم المعيش. «تشكل البنى التواصلية للفضاء العمومي - يقول هبرماس - شبكة واسعة من المستشعرين (senseurs)، يردّون على ضغط المشكلات التي تهم المجتمع في مجمله، والتي تولّد التعبير عن آراء لها تأثير»[245]. ويعتبر الفضاء العمومي بهذا المعنى الوسيط الحقيقي بين النظام السياسي والقطاعات الخاصة للعالم المعيش[246].

يعيد هبرماس النظر في مفهوم الفضاء العمومي وفق مقتضيات نظريته السياسية، خصوصًا في الفصل السابع من كتاب **القانون والديمقراطية**، وفي مقدمة الطبعة السابعة عشرة من كتاب **الفضاء العمومي**، من خلال محاولة تحيين هذا الأخير بعض الشيء، ليتجاوب أكثر فأكثر مع ما تتطلبه الحياة الاجتماعية

---

(243) Ibid., p. 386.

(244) Dupeyrix, p. 236.

(245) Habermas, *Droit et démocratie*, p. 325.

(246) Martuccelli, p. 357.

المعاصرة، فبعد تحليله للمجتمع البرجوازي، عمل هبرماس على تحليل المجتمع الإعلامي، وأصبح يعترف بتعقيد الفضاء العمومي وتداخله، ومنه صعوبة عرضه عرضًا مقتضبًا. على الرغم من ذلك، يصرّ هبرماس على ثابت أساس في هذا الفضاء العمومي وهو التعارض الذي يميز بنيته الداخلية، فمن جهة نزوعه إلى التلاعب، إلى الاستهلاك وإلى الخصخصة، ومن جهة أخرى توجهه النقدي الدائم وتوليده التواصلي للسلطة الشرعية(247).

هذا التوجه الأخير للفضاء العمومي نحو النقد يتناوله هبرماس من زاوية إعادة اكتشاف المجتمع المدني، فهو لا يهتم إذًا مباشرة بالفضاء العمومي الشكلي الذي تشكله المجالس النيابية والمجالس القضائية وجميع أشكال التداول العمومي الممأسسة (institutionnalisées)، فجميع هذه الدوائر الإجرائية هي بمعنى ما متضمنة في نظريته في الحق والديمقراطية، حيث إنها ضرورية لكنها في المقابل ليست إشكالية(248).

على العكس من ذلك، يعتبر وجود فضاء عمومي غير شكلي موضوعًا لتساؤلات عدة، في الأقل في ما يخص الغموض واللاتحديد الذي يكتنفه، وكذا استحالة تقدير هامش القوى الشرعية والقوى غير الشرعية التي تشكّله، يقول هبرماس: «إن الفضاء العمومي معرّض بسبب بنيته الفوضوية، أكثر من الفضاءات العمومية المنظمة للمجالس الشعبية، إلى نتائج القمع والإقصاء التي يفرزها التوزيع اللاعادل للسلطة الاجتماعية، وكذا للعنف البنائي والانحرافات المنهجية للتواصل. ويمتاز الفضاء العمومي من جهة أخرى، بامتلاكه وسيط تواصل غير محدود يمكن فيه النظر إلى إشكاليات جديدة بشكل ملموس، وتمكن فيه النقاشات التي تتم بغرض الاتفاق حول الهوية الجماعية أن تتم بشكل أوسع وأكثر تعبيرًا، ويمكن فيه الهويات الجماعية وتأويلات الحاجات أن تُمفصَل بطريقة أكثر حرية منها في الفضاءات العمومية المنظمة بالإجراءات»(249).

(247) Dupeyrix, p. 245.

(248) Ibid., p. 245.

(249) Habermas, *Droit et démocratie*, p. 333.

يعرّف هبرماس الفضاء العمومي بشكل غامض باعتباره «شبكة تسمح بتواصل مضامين ومواقف ومنه آراء»[250]. إنه فضاء اجتماعي غير شكلي، لا يتطلب من المشاركين فيه سوى التحكم في لغة طبيعية والقدرة على المساهمة في الممارسات اليومية للتواصل. إنه نظام إنذار مجهز بمجسات مهمتها تحديد المشكلات. إضافة إلى ذلك، تقع على عاتقه مهمة صياغة هذه المشكلات بطريقة مقنعة ومؤثرة، ففيه تفحص تدفقات التواصل وتُمحَّص لتشكل آراء عمومية تعبر عن مواضيع مخصوصة. بناء عليه، فإن السلطة التواصلية الناجمة عنه بهذه الطريقة، لا تفضي مباشرة إلى اتخاذ قرارات، بل إنها تسمح بتغيير التفضيلات ومنه التشكل الديمقراطي للرأي و الإرادة[251].

بهذا المعنى، يؤكد هبرماس أن الحدود بين الدائرة الخصوصية والدائرة العمومية متصلة، فالبنى التواصلية للفضاء العمومي مرتبطة بشكل مباشر بالدائرة الخصوصية[252]؛ إذ تحدَّد المشكلات الجديدة والحاجات المتجددة في قلب التفاعلات اليومية البسيطة وفي قلب المجتمع المدني.

على الرغم من ذلك، يؤكد هبرماس متأثرًا في ذلك بنظرية الأنساق اللوهمانية، أنه لا يمكن توقّع الكثير من قدرة التنظيم الذاتي للمجتمع المدني، فقد «فقدت الفرضية القائلة إن المجتمع يمكن تصوره إجمالاً وفي كليته كجمعية تؤثر في ذاتها بفضل الحق والسلطة السياسية بالنظر إلى درجة التعقيد التي بلغتها مجتمعات متباينة وظيفيًا»[253]. ولتلافي هذا العجز، فإن على جمعيات المجتمع المدني أن تساهم في تشكل الرأي من خلال التأثير السياسي، بوساطة التواصل العمومي ومنه وسائل الإعلام، إن «المجتمع المدني - يقول هبرماس - قادر على التأثير في الفضاء العمومي، وفي الهيئات البرلمانية من خلال آرائه العمومية

---

(250) Ibid., p. 387.

(251) Dupeyrix, p. 246.

(252) Habermas, *Droit et démocratie*, p. 393.

(253) Jürgen Habermas, «Préface à la 17 édition de L'espace public,» Philippe Chanial (trad.), dans: Jürgen Habermas, *L'Espace public: Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Marc B. de Launay (trad.) (Paris: Payot, 1993), p. XXII.

الخاصة... وإجبار النظام السياسي على استعمالها (الآراء) في دواليب السلطة الرسمية»[254].

قادت تحليلات هبرماس هذه للفضاء العمومي، إلى صياغة وصف معياري له، وهو وصف قد يبدو تبسيطيًا إلا أنه يسمح بتحديد مجال عمل مختلف الفاعلين في هذا الفضاء، وإيلاء كل منهم الدور الذي يجب عليه القيام به. كما يسمح أيضًا بتحديد المثل الأعلى للديمقراطية التداولية بتمييزها من النماذج الأخرى الأكثر غموضًا كالديمقراطية التشاركية مثلًا. ويمكننا اختصارًا وضع مخطط لهذا التصور الهبرماسي للفضاء العمومي، باعتباره نظامًا موزعًا على ثلاثة مستويات: في المستوى الأول، نجد التواصلات غير الرسمية (informelle) وسط المجتمع المدني، والمتمثلة في الآراء المتبادلة في إطار مرن بين الفاعلين غير الرسميين؛ أما في المستوى الثاني فنجد التواصل الجماهيري الذي يحصل في وسائل الإعلام، والذي يشارك فيه فاعلون متعددون ذوو وظائف تمثيلية أو ينتمون إلى هيئات تنظيمية مثل الأحزاب والجمعيات وجماعات الضغط والخبراء المثقفين. ويعبّر هذا المستوى الثاني باعتباره الوسيط بين المجتمع المدني ومراكز اتخاذ القرار، في نظر هبرماس، عن المعنى الدقيق للفضاء العمومي؛ أما في المستوى الثالث، فتأخذ الحوارات الممأسسة مكانها داخل الهيئات الدولتية كالمجالس الشعبية واللجان البرلمانية والحكومات والمجالس القضائية، وتصبح المساهمات النابعة من المجتمع، والتي تمت تصفيتها من وسائل الإعلام، والتي تكون قد حققت صداها وسط الشعب، مؤهلة لأن تتحول إلى قرار سياسي وإلى قانون[255].

يلخص الجدول (2-2) خطاطة فضاءات التواصل العمومي عند هبرماس[256].

---

(254) Habermas, *Droit et démocratie*, p. 400.

(255) Dupeyrix, pp. 352-353.

(256) Jürgen Habermas [et al.] «La Démocratie a-t-elle encore une dimension épistémique? Recherche empirique et théorie normative (2).» Isabelle Aubert & Katia Genel (trad.), *Participations*, vol. 1, no. 5 (2013), p. 156.

الجدول (2-2)

فضاءات التواصل العمومي عند هبرماس

أشكال التواصل	فضاءات التواصل السياسي	
النقاشات والتفاوضات الممأسسة	الحكومة، الإدارة، المجالس النيابية، المجالس القضائية ... إلخ	نظام سياسي 1) المؤسسات العمومية
تواصل جماهيري يمرّ بوسائل الإعلام تنشط في فضاءات عمومية منفتحة	آراء عمومية معبر عنها عموميًّا رجال سياسة لوبيات ← نظام الإعلام ← فاعلو المجتمع المدني ↑ ↓ جمهور ← نتائج سبر آراء	2) الفضاء العمومي السياسي
تواصل بين-شخصي	علاقات منظمة وغير شكلية، شبكات، حركات اجتماعية	مجتمع مدني

إن الصورة التي يقترحها هبرماس، هي خطاطة لنظريته في السلطة التواصلية المذكورة في الفصل الثامن من كتاب **القانون والديمقراطية**، والتي تصف مسار تشكل الرأي انتقالًا من هامش المجتمع المدني نحو مركزه، بمعنى آخر تشكل سلطة تواصلية تحاول التأثير في السلطات السياسية والإدارية[257].

يسمح الأنموذج المعياري للمجتمع المدني السياسي الذي يقترحه هبرماس، بسد ثغرات في الديمقراطية التشاركية أو ديمقراطية الرأي، فلا يكفي في هذا التصور التعبير عن الرأي فحسب، بل يجب إثراؤه وفحصه في حجاج عمومي، كي يخرج منه رأي عمومي ذو كفاءة وصدقية لدى الجميع. بمعنى آخر، إن هذا التصور يرسي إجراءات وروابط بين مختلف الفضاءات: من الفضاء العمومي غير الشكلي إلى الفضاء العمومي الإعلامي، ثم من هذا الفضاء الأخير إلى الفضاء العمومي الممأسس. هذا المسار الذي من خلاله

(257) Dupeyrix, p. 353.

يجب على كل مرحلة أن تقدم إضافة من المعلومات ومن العقلانية تسمح بجمعنة سياسية نقدية ذاتية[258].

2- دور الدين في الفضاء العمومي

عرفت مسألة الدين في فكر هبرماس تطورًا ملحوظًا منذ كتاباته الأولى إلى اليوم، ويمكن تقسيم هذا التطور الفكري إلى ثلاث مراحل، تلخص نظرة هبرماس إلى الدين وإلى دوره في الحياة الاجتماعية للفرد المعاصر.

تمتد المرحلة **الأولى** من كتاباته الأولى إلى أعوام 1980، وهي المرحلة التي نجده فيها يتبنى خطابًا نقديًا إزاء الدين، خصوصًا في كتابات مثل **نظرية الفعل التواصلي**، ويطبع هذه المرحلة تأثير النظرية الماركسية في فكر الفيلسوف، والتي كان ورثها عن مدرسة فرانكفورت، حيث ظل خلال هذه الفترة ينظر إلى الدين كحقيقة اغترابية، باعتباره حاملًا نظرةً ثنائية إلى العالم قائمة على فكرة أن الخلاص الما بعدي أولى من السعادة في العالم، كما أن الدين كثيرًا ما كان في خدمة الأقوياء ووسيلة لقهر الضعفاء. وتؤسس هذه النظرة لموقف راديكالي من الدين عند هبرماس، مفاده أن هذا الأخير يجب أن يزول كي يُعطَى الإنسان مملكة حريته، فعلى المجتمعات أن تتخلص من إمبراطوية الميتافيزيقا وتستند إلى موارد العقلانية التواصلية القائمة على مبادئ علمانية[259].

أما المرحلة **الثانية** فتمتد من منتصف الثمانينيات إلى منتصف التسعينيات، وقد عوّض فيها هبرماس موقفه الراديكالي الداعي إلى إلغاء الدين بموقف أكثر مرونة اتجاهه، حيث أصبح ينظر إليه على أنه ضروري في حياة الإنسان ولا يمكن الفلسفة أو العلم أن يحلا محله[260]، وهو بذلك يكتسي طابع الخصوصية الشخصية إلا أن لا مكان له في الحياة العمومية، وذلك راجع إلى أن الدين المرتبط

(258) Ibid., p. 254.

(259) Philippe Portier, «Démocratie et religion. La Contribution de Jürgen Habermas,» *Revue d'éthique et de théologie morale*, vol. 4, no. 277 (2013), p. 26.

(260) Habermas, *La Pensée postmétaphysique*, p. 61.

بالخصوصية الشخصية لا يمكن أن يتطلع إلى أي كونية ولا أن يكون موضوع تبرير عقلاني. وستعرف نهاية التسعينيات تطورًا محسوسًا في نظرة هبرماس إلى الدين يشهد على ذلك كتابه **مستقبل الطبيعة البشرية**[261]، أو كتاب **بين المذهب الطبيعي والدين: تحديات الديمقراطية**[262]. وفي هذه المرحلة الأخيرة، لا يتردد هبرماس في تأكيد الدور الذي يجب أن يؤدّيه الدين في الحياة الاجتماعية، وهي كذلك المرحلة التي ستؤسس لتصوره المجتمع ما بعد العلماني[263].

يتضمن هذا التصور الأخير فرضية مفادها أن العقل العلماني تسكنه علاقة غير واضحة بالدين، مرجعها إلى أن هذا العقل يكبت أصوله الأخلاقية والدينية. وينتج من هذا الكبت نوع من الأصولية العقلانية التي تغذي ردات فعل لائكية وعلمانية وفق الصورة الدوغمائية لمبدأ العلمانية. ويطرح هبرماس على خلاف هذه الرؤية، مقاربته التداولية والنقدية الذاتية التي تقتضي شكلًا من التضامن التأويلي والاعتراف المتبادل بين مواطنين مؤمنين ومواطنين غير مؤمنين، ومنه فالأفكار التي يطوّرها حول مكانة الدين في الدائرة العمومية، هي تمثيل جيد للطريقة التي يتصور بها هبرماس عمل الفضاء العمومي في ثقافة ديمقراطية ليبرالية[264].

يقترح هبرماس النظر إلى العلاقة بين المواطنين المؤمنين وغير المؤمنين في منظور تداولي. ويرتبط هذا الاقتراح من جهة، بالتمييز الصارم بين التسامح البسيط والاعتراف الحقيقي[265]، ومن جهة أخرى بدعوة العقل العلماني إلى الاستمرار في نقده الذاتي، ما يعني البحث عن جذوره المشتركة مع الأخلاق والدين وإدراك

---

(261) يورغين هابرماس، **مستقبل الطبيعة الإنسانية: نحو نسالة ليبرالية**، ترجمة جورج كتورة، مراجعة أنطوان الهاشم، (بيروت: المكتبة الشرقية، 2006)، الفصل الرابع: «الإيمان والمعرفة»، ص 123-139.

(262) Jürgen Habermas, *Entre naturalisme et religion: Les Défis de la démocratie*, Christian Bouchindhomme & Alexandre Dupeyrix (trad.), NRF essais (Paris: Gallimard, 2008).

(263) Portier, p. 27.

(264) Dupeyrix, pp. 265-266.

(265) Habermas, *Entre naturalisme et religion*, p. 178.

أن مسارات التمرّن التي اجتازها العقل والدين خلال القرون الأخيرة متكاملة لا متنافرة. فمعروف أنه مع ظهور دولة القانون الدستورية وتثبيت مبدأ حياد الدولة إزاء الكنيسة، ما عاد ممكنًا معالجة مشكلة تعايش مختلف المعتقدات داخل الجماعة السياسية الواحدة وفق مصطلحات التسامح وثقافة الأغلبية والأقلية، لم يعد يكفي التعامل بتسامح مع ديانات الأقلية في المجتمع، بل أصبح من الواجب أن يُنظر إلى أعضائها نظرة مساواة أمام القانون وأن يعملوا بالطريقة نفسها التي يعامل بها أعضاء الدين الغالب في المجتمع. بناء عليه، فإن جزءًا مهمًّا من التوتر الملاحظ اليوم بين المتدينين والعلمانيين ناجم عن جهل أو تجاهل ما يقتضيه فعلًا مبدأ العلمانية: وهو أنه ليس من واجب المتدينين فحسب العمل على عدم إدخال ممارساتهم الدينية في ما يتناقض مع المبادئ الأساسية لدولة القانون، بل أيضًا يجب على غير المتدينين أو دعاة العلمانية أن يتحلّوا بحسن الجوار وبمبدأ العيش معًا الذي يميز الديمقراطية، وأن يدركوا أن مبدأ حياد الدولة لا يعني تجاهل الديانات في الفضاء العمومي[266].

كان على المتدينين خلال مسار التحديث الذي بدأ منذ القرن السادس عشر، ومن خلال الثورات الروحية والثقافية المتولدة عن الإصلاح وعن الأنوار، القيام بمسار تمرّن ثلاثي البعد ورفع تحديات معرفية عدة، منها تحدي الإقرار بالتعددية العَقَدية، تحدي ازدهار العلوم واستقلاليتها، والتأويل العلمي للعالم وتحدي قيام نظام سياسي واجتماعي مبني على أسس الحق الوضعي والأخلاق المعلمنة[267] (laicisée).

لا يمكن الدولة الليبرالية، بحسب هبرماس، أن تفرض أعباء معرفية غير متوازنة بين المواطنين، فتفكيره يقوم إذًا على فكرة أن مواطني المجتمع الديمقراطي ملزمون بعضهم إزاء بعض تقديم حجج وتبريرات. ومن دون جهد التفاهم المتبادل هذا، فإن المجتمع سيكون عرضة لسوء تفاهم ومطية للانطواء على الذات. أيضًا، يجب على المواطنين غير المتدينين أن يقوموا بجهد في هذا

(266) Dupeyrix, pp. 267-268.

(267) Ibid., p. 268.

الاتجاه، من طريق معرفة أفضل بدوافع المواطنين المتدينين وبتفعيل النقد الذاتي للعقل الفلسفي نفسه الذي تستند إليه هذه الفئة من المواطنين غير المتدينين، فعلى العقل العلماني أن يعيد اكتشاف جذوره ومصادره ويعرف أصوله المشتركة مع الدين[268].

بناء على ما سبق، فإن هبرماس يدافع عن حياد الدولة إزاء مختلف رؤى العالم السائدة في المجتمع، دينية أكانت أم غير دينية، ويجعل من الفصل بين السياسة والدين الذي هو حجر الزاوية في مفهوم الحياد، المكوّن الأساس للإجماع السياسي الضروري بين المواطنين، فبالنسبة إليه يتوقف المنح المتساوي لحرية المعتقد والوعي على حياد الدولة، يقول هبرماس: «إن حياد السلطة إزاء رؤى العالم هو ما يجب افتراضه على المستوى المؤسساتي كي يتم ضمان الحرية الدينية بشكل متساوٍ. إن الإجماع الدستوري الذي يجب على المواطنين أن يشعروا بارتباطهم المتبادل به، يتضمن الفصل بين الكنيسة والدولة»[269].

يبقى، على الرغم من ذلك، السؤال مطروحًا: كيف تتم إجرائيًّا مفصلة الحياد السياسي مع الحضور الديني؟ إن هبرماس لا يريد أن يتجاوز الفصل بين هاتين الدائرتين، ذلك أنه من الخصائص المميزة الديمقراطيةَ الدستورية الحديثة والمعاصرة ألّا يتدخل الدين في الحياة السياسية، لذلك نجده يضع خطاطة لهذا الفصل من خلال تموضعه على أرضيتين، أرضية القواعد القانونية وأرضية القواعد اللغوية. فمن جهة، يجب الفصل بين الفضاءين اللذين يتشكل منهما الاندماج الاجتماعي: الفضاء العمومي والفضاء السياسي، **فالأول** هو فضاء تشكل الرأي؛ أما **الثاني** فهو فضاء اتخاذ القرار، ويتوقف عمل الفضاء الثاني على الحوارات الجارية في الفضاء الأول، وإذا كان من الجائز أو بالأحرى من حق الخطاب الديني أن يكون له حضور في الحوارات العمومية، فإنه يمنع عليه على الرغم من ذلك أن يتدخل في دائرة اتخاذ القرار السياسي، فيجب مثلًا منع الممارسة الرسمية للطقوس الدينية في جهاز الدولة، كأن يقوم

---

(268) Habermas, *Entre naturalisme et religion*, p. 143, et Dupeyrix, pp. 268-269.

(269) Habermas, *Entre naturalisme et religion*, p. 187.

رئيس الدولة مثلًا بأداء اليمين على الكتاب المقدس، ولا يتسنى تحقيق ذلك إلا بإرجاع إقصاء الديني هذا إلى مقتضى المساواة الذي يقوم عليه الأنموذج الهبرماسي، فكل مواطن أيًّا كانت انتماءاته العَقَدية يجب أن يتعرّف إلى ذاته في الدولة فحسب، بمعنى ألّا يكون له ولاء إلا لها، وهو ما يعني اتسامه بالحيادية إزاء الجماعات كلّها، متدينة أكانت أم غير متدينة[270]. على الدولة على الرغم من ذلك الاعتراف بحقوق واسعة للطوائف الدينية مثل حق الانتظام في الجماعة وتطويرها، وأن تؤسس لحوار مفتوح مع ممثليها يسمح للأفراد بممارسة طقوسهم وتقاليدهم الاجتماعية بكل حرية.

أما في ما يخص النقطة الثانية المتعلقة بالقواعد اللغوية، فإن هبرماس يتموضع بين اتجاهين يرى أحدهما ضرورة استعمال اللغة الدينية في الدائرة العمومية، فيما يؤكد الرأي الآخر وجوب تغييبها، ففي نظره يجب أن تبقى لغة الدين خارج دائرة القرار، فلا يجب على الحكومة أو الدولة أو المجالس النيابية أن تستعمل الحجج الدينية للتأسيس لأفعالها، ذلك أن «القوانين يجب أن تكون مصاغة في لغة يفهمها المواطنين كافة»[271]. في المقابل، يمكن استعمال هذه اللغة في النقاشات العمومية، يقول هبرماس: «يقتضي التضامن بين أعضاء جماعة ديمقراطية أن يكون في استطاعة المواطنين العلمانيين مقابلة نظرائهم من المتدينين وفق مبدأ المساواة»[272].

يمكن القول إجمالًا إن فكر هبرماس عرف تحولًا جذريًا، فبعد أن كان مدافعًا عن العلمانية في أعوام الثمانينيات وبداية التسعينيات، نجده اليوم يتموضع إلى جانب أنصار المجتمع ما بعد العلماني، فجزء كبير من خطابه يهدف إلى رفض العلمانية الكلية، ويؤكد علاقة التعاون الكبيرة التي يمكن أن تكون بين الدين والدولة.

---

(270) Portier, p. 42.

(271) Habermas, *Entre naturalisme et religion*, p. 180.

(272) Ibid., p. 149.

سابعًا: شرعية العصيان المدني

ترتبط النظرية المعيارية عند هبرماس بالنظرية الاجتماعية، وتطرح مسألة واقعيتها بشدة. في المقابل، تثير المشكلات التي تطرح على مستوى النظرية الاجتماعية انعكاسات مهمة على المستوى المعياري. ويتضح هذا بشكل أكثر عندما يتناول هبرماس مسألة العصيان المدني[273].

كان هبرماس تناول مسألة العصيان المدني أول مرة بشكل صريح في خريف عام 1983، تعليقًا ومساندة للمنظمات السلمية المناهضة للانتشار النووي في أوروبا الغربية، والتي كانت لجأت إلى خيار العصيان المدني كأسلوب تصدٍّ ومجابهة، وقد ساهم هبرماس من خلال مساندته مواقفَ تلك المنظمات، في إدخال المفهوم إلى فضاءات النقاش العمومية في ألمانيا الغربية التي لم تكن متعوّدة تناول قضايا[274] كهذه. وقد ظل موقف هبرماس من هذه القضية ثابتًا منذ الثمانينيات، لأن العصيان المدني في نظره مبرر في دولة القانون الديمقراطية ولكن دائمًا في شروط وحدود معينة، فلا يجب إطلاق اسم العصيان المدني على جميع أشكال الخروج عن القانون، كما أن العصيان المدني لا يكون شرعيًّا إلا إذا استوفى عددًا من الشروط الأساسية[275].

يعرّف هبرماس العصيان المدني بقوله: «(هو) فعل احتجاج على التبريرات الأخلاقية غير قائم على المعتقدات الشخصية أو المصالح الخاصة فحسب، إنه فعل عمومي معلن عنه في الأغلب للسلطات ويمكن الشرطة أن تتنبأ بسيره، وهو يتضمن الخرق العمد لقواعد القانون الفردية من دون أن يمس هذا الخرق الخضوع للنظام القانوني في مجمله، ويتطلب الاستعدادَ للالتزام بتحمل النتائج القانونية لخرق القواعد. إن مخالفة القواعد التي هي وسيلة تعبير العصيان

---

(273) Sintomer, p. 324.

(274) Jürgen Habermas, «Le droit et la force. Un traumatisme allemande,» dans: Jürgen Habermas, *Écrits politiques: culture, droit, histoire*, Christian Bouchindhomme & Rainer Rochlitz (trad.), Passages (Paris: les Éd. du Cerf, 1990), pp. 115-138.

(275) Sintomer, p. 325.

المدني، لها طابع رمزي محض. وينتج من هذا أنها تتوقف عند وسائل الاحتجاج غير العنيفة»[276].

نستشف من هذا التعريف الشروط الرئيسة المحددة شرعيةَ العصيان المدني في دولة القانون الديمقراطية، فالعصيان المدني لا يختلف عن الجرائم والاعتداءات التي تحركها المصلحة الخاصة فحسب، بل إنه يختلف أيضًا عن الفعل الأخلاقي الفردي لأنه في الواقع تعبير عن فعل سياسي، وإن كان قرار الدخول فيه شخصيًا. بالتالي، فليس للعصيان المدني معنى إلا من حيث كونه ممارسة جماعية. وأيضًا، يجب أن تكون المطالب فيه مرتبطة بمبادئ سامية من شأنها أن تكون متقاسمة من جميع المواطنين، أو في الأقل من جانب المواطنين العقلانيين، إذ من الضروري أن يدعو العصيان المدني إلى حقوق أساسية لا إلى مبادئ لا يمكن أن تكون محل إجماع مثل المطالب الدينية، أو الفئوية أو الشخصية[277]. إضافة إلى ذلك، يشكّل العصيان المدني طريقة أخرى للتواصل السياسي بين المجتمع المدني والسلطة في غياب أساليب التواصل العادية، لذلك يلح التعريف على شرط الإعلام المسبق به، وحيث هو وسيلة تواصل غير عادية يركز هبرماس على طابعه الرمزي واللاعنيف.

يمكن إدراج موقف هبرماس من هذه القضية في سياق محاولته التوفيق بين الواقعية (القانونية) والصلاحية (الشرعية)، فالدولة لا يمكن أن توصف بكونها ديمقراطية فحسب انطلاقًا من مؤسسات تميز دولة القانون، بل يجب أيضًا أن تشتمل على ثقافة سياسية قوية تسوقها الفضاءات العمومية والمجتمع المدني، وتكون مستقلة عن السلطة السياسية. وقد سبقت الإشارة أعلاه، إلى أن البنيات التواصلية للفضاء العمومي مرتبطة أشد الارتباط بدوائر الحياة الخاصة، وفي هذا السياق يتمتع الهامش الذي هو المجتمع المدني، إزاء المراكز السياسية

---

(276) Jürgen Habermas, «Ziviler Ungehorsam - Testfall für den demokratischen Rechtsstaat,» in: *Die neue Unübersichtlichkeit* (Frankfurt, Main: Suhrkamp, 1985), pp. 83 ff.,

نقلًا عن: Robin Celikates, «La Désobéissance civile: Entre non-violence et violence,» *Rue Descartes*, vol. 1, no. 77 (2013), pp. 36-37.

(277) Sintomer, p. 325.

بالقدرة على التحسيس الجيد لإدراك المشكلات الجديدة والتعرّف إليها، فأغلبية المشكلات المطروحة على المجتمعات المعاصرة (التسليح، الانتشار النووي، البيئة ...إلخ)، لم تكن لمراكز القرار يد في طرحها العمومي، بل ساهم في ذلك فاعلو المجتمع المدني، دافعين بها من الهامش إلى المركز، ليقوم الإعلام الجماهيري بإيصال صداها إلى الجمهور العام، فتتخذ إثر ذلك طابع الحدث العمومي، وكل ذلك وفق مسار نظامي ينطلق من الهوامش الضيقة للمجتمع المدني عبر الهيئات والمنظمات المتخصصة كالجامعة والحزب والنقابة ثم الإعلام الجماهيري، ليصل في النهاية إلى المراكز السياسية المؤهلة لاتخاذ القرارات وسن القوانين[278].

على الرغم من ذلك يمكن مسار طرح المشكلات وتداولها، أن يأخذا طريقًا آخر غير عادي هذه المرة لإسماع الحجج المعارضة، وهو طريق العصيان المدني. ويُفهم مثل هذا الطريق، حيث هو خرق رمزي ولا عنيف للقواعد، على أنه احتجاج ضد القرارات الملزمة، والتي توصف لدى الفاعلين على الرغم من تشكّلها القانوني، بأنها غير شرعية بالنظر إلى مبادئ الدستور. أما الهدف منه فهو حثّ النواب والمسؤولين على مواصلة الاستشارات السياسية التي تمت رسميًا حول موضوع ما ومراجعة قراراتهم انطلاقًا من النقد العمومي المتزايد لها[279].

يطالب العصيان المدني ضمنيًا بأن يكون التشكل الدستوري للإرادة السياسية في مواجهة مع مسار التواصل في الفضاء العمومي، بهذا يرتبط العصيان المدني بمصدره الأصلي في المجتمع المدني الذي في حال الأزمة يُحيّن في وسيط الرأي العمومي المحتوى المعياري لدولة الحق الديمقراطية، ويضعها في تعارض مع الجمود النسقي الذي يميز السياسة المؤسساتية. إذًا، فهدف العصيان المدني هو إقناع الرأي العمومي في المجتمعين المدني والسياسي بأن قانونًا أو سياسة ما غير شرعية وأن المطالبة بتغييرها شرعية. بالتالي، فإن العصيان المدني هو وسيلة

---

(278) Habermas, *Droit et démocratie*, pp. 408-409.

(279) Ibid., p. 409.

لتأكيد العلاقة بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي، عندما تعجز الجهود القانونية لممارسة تأثير الأول في الثاني وتُسَدّ جميع الطرق الأخرى[280].

في المقابل، يستند تبرير العصيان المدني إلى فهم للدستور باعتباره مشروعًا غير مكتمل، وإذا كانت هذه هي الحال فإن دولة القانون الديمقراطية ليست ممثلة في شكل مكتمل أبدًا، وإنما باعتبارها مؤسسة ضعيفة وموضوعًا للمراجعة بهدف تحقيق نظام الحقوق، بمعنى آخر من أجل تأويلها بشكل أفضل ومأسستها بطريقة مناسبة. هذه هي الغاية التي يجب أن يتطلع إليها المواطنون الذين يشاركون بشكل فعال في تحقيق نظام الحقوق، والذين يرغبون في تجاوز التوتر القائم بين الواقعية الاجتماعية والصلاحية[281].

خلاصة

إذًا، تقوم نظرية الحق والديمقراطية عند هبرماس على إعادة نظر كلية في مجمل التصور السياسي الحداثي لمفهوم الحق. فتحت تأثير النظريات الاجتماعية والوضعوية المعاصرة، استطاع هبرماس أن يموضع مقولة الحق في قالب جديد يسمح له بإدراجها في مجمل مشروعه الفلسفي، مؤمنًا - خلافًا لأطروحات مدرسة فرانكفورت التي ظل يحسب عليها - بالقدرة التحريرية الكامنة في الحق الحديث، من خلال النظر إلى هذا الأخير من زاويتيه المتباينتين، القمعية باعتباره مؤسسة والاندماجية باعتباره وسيطًا، ومتبنيًا أنموذجًا حواريًّا قائمًا على الاستقلالية التذاوتية للمواطنين، الأمر الذي قاده إلى تطوير أنموذج جديد من الديمقراطية التداولية كبديل يتوسط الأنموذجين التقليديين للديمقراطية المتوارثين من الأنوار، واللذين هما الأنموذج الليبرالي والأنموذج الجمهوري.

لم تكن هذه الموضعة لتتم عنده من دون الاستعانة بأوليات إتيقا الحوار المنبثقة هي ذاتها من المنعطف اللغوي، وذلك في إطار التداولية الكونية ونظرية

(280) Habermas, *Droit et démocratie*, p. 410.

(281) Ibid., p 411.

أفعال الكلام التي وحدها يمكن أن تكون، بحسبه، قادرة على شرعنة الممارسة السياسية في الديمقراطية المعاصرة، انطلاقًا من المجابهة الحجاجية بين الآراء المختلفة في الفضاء العمومي من طريق الاستعمال العمومي للعقل.

تحيل مرجعية هذا الاستعمال العمومي للعقل إلى التشابه والتداخل اللذين يمكن أن يكونا لهذه النظرية مع الليبرالية السياسية عند رولز، ما يدفعنا إلى التساؤل عن مدى التشابه والاختلاف بين هاتين النظريتين موضوع الفصل الثالث.

الفصل الثالث

بين الليبرالية التعاقدية والديمقراطية التداولية

مدخل

ظل جهد هبرماس كله في نظرية الحق والديمقراطية يتمحور، وفق ما سبق، حول ضرورة تجديد تصور للحق الوضعي يتماشى وأولويات السياق الديمقراطي المعاصر، مبررًا هذا الطموح بالأخطار التي تلحقها النزعات النسقية من جهة، والتي تختزل معيار التوقعات المعرفية التي تستحيل مراجعتها في حال عدم الرضا، والنزعات الوضعية القانونية التي هي وراء إضعاف ادعاءاتها المعيارية من جهة أخرى[1]. إن مؤسسات دولة القانون ضرورية بالطبع للدولة الديمقراطية، لكنها غير كافية وحدها بحسب هبرماس، يجب أن تكمّلها أيضًا ثقافة سياسية ديمقراطية ومجتمع مدني حي ومتحرر إزاء السلطة السياسية. ولكن، كيف نصبغ المضمون المعياري للقانون من دون الوقوع في أوهام مذاهب الحق الطبيعي الكلاسيكي؟

في هذه النقطة، سيؤدي اللقاء مع أعمال رولز، خصوصًا **نظرية العدالة** وفي ما بعد **الليبرالية السياسية** دورًا مهمًّا بالنسبة إليه، أقل ما يقال عن هذا اللقاء أنه غير متوقع، إذ إن الهوة الفلسفية تفصل بين الفيلسوفين، والتي تُفَسر نسبيًّا بالانتماءات الفكرية المتباينة وبالخلفية الثقافية التي يرجع إليها كل واحد منهما، فالأول يغترف صراحة وباعتزاز من تراث الفلسفة القارية وإرث الأنوار فيما يتحدر الثاني من التراث التحليلي والبراغماتي المميز الفلسفة الأنكلوسكسونية، وإن حاول هو نفي هذه التبعية، ما يجعل الحديث عن لقائهما يبدو مفتعلاً.

إن العلاقة بينهما لا يطغى عليها سوء الفهم فحسب، بل إنها أيضًا علاقة غير متناسبة تزامنيًا، ذلك أن اهتمام رولز بالأطروحات الفلسفية لهبرماس لم يتم

(1) Catherine Audard, «Le Principe de légitimité démocratique et le débat Rawls - Habermas,» dans: Rainer Rochlitz (coord.), *Habermas: L'Usage public de la raison*, Débats philosophiques (Paris: Presses universitaires de France, 2002), p. 97.

إلّا في مرحلة متأخرة من تطوره الفكري، وأساسًا خلال نقاشهما المباشر الذي أجري على صفحات **المجلة الفلسفية الأميركية** (*The Journal of Philosophy*) في عام 1995. هذا التأخر الزمني يقابله اهتمام مبكر جدًّا[2] من هبرماس بأطروحات رولز، فقد حاول هبرماس بداية الثمانينيات، بالتحديد في كتاب **الأخلاق والتواصل** الصادر في عام 1983، والذي كان البداية لموضعة إتيقا الحوار كآلية لتأسيس قواعد صالحة، أن يدمج نظرية العدالة كإنصاف في أعماله الخاصة، متناولًا إياها بالتحليل والنقد، حيث أصبحت تشكل، إضافة إلى أعمال فلاسفة أنكلوسكسونيين آخرين كدووركين وميتشلمان وبروس أكرمان (1943-...) (Bruce Ackerman)، جزءًا أساسيًّا من المرجعية الفلسفية ومرحلة مهمة من التطور الفكري الخاص لهبرماس، خصوصًا في اتجاه صياغة نظرية الحق والديمقراطية. واستمر هذا الاهتمام في أعماله اللاحقة، خصوصًا **إتيقا الحوار** الصادر في عام 1991، ثم كتابه الرئيس في فلسفة الحق **القانون والديمقراطية** الصادر في عام 1992، ليكلل هذا الاهتمام الأحادي الجانب بنقاش متبادل كان في الأصل استجابة لدعوة من **المجلة الفلسفية الأميركية** في عام 1995 وفي شكل مقالتين: نقد من هبرماس ورد على نقد من رولز. وقد كان هبرماس هو من افتتح هذا النقاش العميق بمقالة تحمل العنوان: «التصالح من خلال الاستعمال العمومي للعقل، ملاحظات حول الليبرالية السياسية عند جون رولز»[3]. ليرد عليه رولز بمقالة أخرى لم تحمل سوى العنوان البسيط الآتي: «رد على هبرماس»[4]. وقد أراد هبرماس بعد ذلك أن

---

(2) يعتبر اهتمام هبرماس بأعمال رولز مبكرًا جدًّا لأنه من أوائل الفلاسفة الأوروبيين الذين تناولوا أطروحات جون رولز السياسية بالتحليل والنقد، مع العلم أن كتاب **نظرية العدالة** (1971) لم يترجم إلى اللغة الفرنسية إلا في عام 1987.

(3) Jürgen Habermas, «Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism,» *Journal of Philosophy*, vol. 92, no. 3 (March 1995), pp. 109-131.
Traduction française: Jürgen Habermas, «La Réconciliation grâce à l'usage public de la raison. Remarques sur le libéralisme politique de John Rawls,» dans: Jürgen Habermas & John Rawls, *Débat sur la justice politique*, Rainer Rochlitz (trad. avec la collab. de Catherine Audard), Humanités (Paris: Les Ed. du Cerf, 1997), pp. 9-48.

(4) John Rawls, «Political Liberalism: Reply to Habermas,» *Journal of Philosophy*, vol. 92, no. 3 (1995), pp. 132-180.
Traduction française: John Rawls, «Réponse à Habermas,» dans: Habermas & Rawls, *Débat sur la justice*, pp. 49-142.

يختتم نقاشه هذا مع رولز بمقالة أخرى ليس على صفحات المجلة نفسها بعنوان «أخلاق رؤى العالم: العقل والحقيقة في ليبرالية رولز»[5]. هذه المقالات التي ستجمع في ما بعد لتشكل المادة الرئيسة لكتاب **نقاش حول العدالة السياسية** الصادر في عام 1997[6].

أولًا: بين الليبرالية السياسية والديمقراطية التداولية
النقاش العائلي

على الرغم من جميع الاختلافات والاعتراضات التي وجهها الفيلسوفان بعضهما إلى بعض من خلال هذا النقاش، إلا أن ذلك لم يمنع هبرماس من التأكيد في بداية مقالته أن نقاط الاتفاق بينهما كثيرة، وأن الأمر لا يعدو أن يكون نقاشًا عائليًا (une querelle de famille)، يقول هبرماس: «ولأنني معجب بهذا المشروع (**نظرية العدالة**)، أتقاسم نياته الأساسية وأعتبر أن نتائجه الأكثر أهمية صحيحة، فإن الاعتراض الذي طُلبت مني صياغته هنا يبقى في إطار النقاش العائلي»[7]، أي إنه نقاش يحصل على الرغم من الاختلافات كلها تحت مظلة مرجعية واحدة هي الإتيقا الكانطية. فما الذي يجمع هاتين النظريتين؟

1 - التأسيس العقلاني للنظرية المعيارية

أعطى التفكير الأخلاقي في بداية القرن العشرين القضايا الميتاإتيقية، أولوية كبرى، حيث أصبح جل الفلاسفة يعتقدون أنه يتعين على الفلسفة أن تبتعد تمامًا من التفكير الأخلاقي والتركيز على القضايا المجانبة الأخلاق فحسب، اعتبارًا

---

(5) Jürgen Habermas, «Reasonable Versus True, or the Morality of Worldviews,» in: *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*, Ciaran Cronin and Pablo De Greif (ed.), Studies in Contemporary German Social Thought (Cambridge: MIT Press, 1998), pp. 75-101.
Traduction française: Jürgen Habermas, «La Morale des visions du monde. «Raison» et «vérité» dans le libéralisme politique de Rawls,» dans: Habermas & Rawls, *Débat sur la justice*, pp. 143-187.

(6) Ibid.

(7) Habermas, «La Réconciliation,» p. 10.

منهم أن هذه الأخيرة لا تقدم أجوبة صالحة عن القضايا المعيارية[8]. تكمن ميزة هذا النوع من التفكير في كونه لا يبحث عن أجوبة مباشرة للقضايا الكبرى المطروحة في الفكر الأخلاقي، بل يحاول ضبط موضوع اهتمامه في تساؤلات أساسية يمكن تحديدها في أربع نقاط هي: التساؤل الأنطولوجي وينشد معرفة الوضع الأنطولوجي للقيم الأخلاقية وعلاقاتها بالإنسان من جهة وبنظام الأشياء من جهة أخرى، ثم التساؤل الإبيستيمولوجي الذي ينشد معرفة إمكان هذه القيم وطرائق بلوغها، والتساؤل السيمانطيقي ويهتم بالبحث في محتوى العبارة الأخلاقية والمعنى الذي تحمله، وأخيرًا التساؤل السيكولوجي ويهتم تأثير الأحكام الأخلاقية في ذاتية الفرد ودرجات التحفيز الدافعة إلى القيام بالفعل[9].

تختزل الآراء الدائرة حول هذه التساؤلات في موقفين أساسيين هما اللامعرفية (le non-cognitivisme) والمعرفية (le cognitivisme)، فأنصار النزعة الأولى يعتبرون أن العبارات الأخلاقية هي عبارات خالية من المعنى وأنها لا تحمل حكمًا صدقًا ولا حكمًا كذبًا، عليه يجب التخلي عن الاهتمام بها. فيما يؤكد أنصار النزعة الثانية أن الأحكام الأخلاقية عبارات حقيقية، حيث إنها وصفية تحمل ادعاء للحقيقة، وفي النتيجة فإن من الممكن التوصل إلى معرفة أخلاقية موضوعية[10]، ليصبح التساؤل الرئيس هو ذلك المتعلق فحسب بالوسيلة التي تمكننا من الوصول إلى هذه المعرفة. وهنا أيضًا، تنقسم الآراء وتتمحور في الوقت نفسه في مذهبين كبيرين، هما المذهب الحدساني (intuitionnisme) الذي يؤكد أننا نتوصل إلى معرفة القيم الأخلاقية لأننا كائنات تتمتع بملكة أخلاقية وبقدرة على إدراك هذه القيم من طريق الحدس، والمذهب الطبيعي (naturalisme) الذي يؤكد في المقابل أن موضوعية القيم تفسر أساسًا بكون العبارات الأخلاقية قابلة للتحقق التجريبي[11].

---

(8) James Griffin, «Meta-éthique,» dans: Monique Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, 3ème éd. (Paris: Presses universitaires de France, 2001), p. 1021.

(9) Ophélie Desmons, «Pourquoi la théorie politique normative doit s'intéresser à la meta-éthique: Le Cas de la théorie de la justice et du constructivisme,» *Implications philosophiques*, pp. 32-33, sur: https://bit.ly/2UuleWR

(10) Jürgen Habermas, *L'Intégration républicaine: essais de théorie politique*, Rainer Rochlitz (trad.) (Paris: Fayard, 1998), p. 14.

(11) Desmons, p. 33.

تعكس المذاهب الطبيعية-الحدسانية موقفًا معرفيًا اتجاه القيم الأخلاقية، ويعبر جورج إدوارد مور (1873-1958) (George E. Moore) أحد أبرز ممثليها، عن هذه النزعة المعرفية عندما يؤكد أن الإتيقا انطلاقًا من السؤال: ما الخير؟ قد خلطت تقليديًا المسألة الإتيقية المحض المتعلقة بماهية الشيء أو الفعل الخيّر، والمسألة الميتاإتيقية التي تسعى من خلال تفكيرها في الخطاب الإتيقي وانتقالها من الصفة «الخيّر» إلى الاسم «الخير» إلى تحديد الخير عمومًا، أي البحث في المعنى الذي يمكن أن يعبّر عنه لفظ «الخير»، ليستنتج أن مثل هذا اللفظ هو خاصية بسيطة غير قابلة للتعريف نتوصل إليها بالحدس، وأن العبارات الأخلاقية هي بحسبه موضوع حكم بالصدق أو الكذب، مستخلصًا أن الأخلاق تتمتع باستقلالية عنا ويمكنها بالتالي أن تكون موضوعًا لمعرفة موضوعية[12]. وعلى العكس من ذلك، يولّد النقد الجذري للتيار المعرفي الإتيقي نقيضة ذاتوية تلح على استحالة تأسيس أخلاق علمانية قائمة على العقل فحسب، وأنه على هذا الأخير أن يلتزم الصمت في ما يخص مسألة الغايات. وتأخذ هذه الإتيقا الذاتوية (éthique subjectiviste) أشكالًا متعددة مثل المذهب العاطفي (émotivisme) الذي يقر بأن الحكم الأخلاقي يعبر عن تجربة معيشة نسعى إلى تقاسمها، والمذهب الإملائي (préscriptivisme) الذي يعتقد أن أصل الأحكام الأخلاقية مجرد اقتراحات تعبّر بها الذات عن خيار لمصلحة شكل حياة من دون تبرير ممكن، لكنها تسعى إلى تزكيتها أو إملائها على الآخرين[13]. ويفتح هذا التيار الذاتي اتجاه الأخلاق الباب نحو نزعة شكية عملية، يعبر عنها أحد أبرز ممثليها وهو الفيلسوف الإنكليزي ألفريد جول آير (1910-1989) (Alfred J. Ayer) بقوله: «إن التصورات الإتيقية الأساسية هي أشباه بتصورات، ولا يضيف وجود رمز إتيقي في قضية شيئًا إلى محتواها الواقعي... إن النبرة أو علامة الاستفهام لا تضيف شيئًا إلى المعنى الحرفي للجملة، إنها تقوم فحسب بتوضيح أن التعبير عنها مصحوب بإحساسات لدى المتكلم»[14].

---

(12) Sylvie Mesure & Alain Renaut, *La Guerre des dieux: Essai sur la querelle des valeurs*, Le Collège de philosophie (Paris: B. Grasset, 1996), p. 169.

(13) Ibid., p. 168.

(14) Alfred Ayer, *Language, Truth and Logic*, Pelican (London, UK: Penguin, 1971), p. 107.

نقلًا عن: Monique Canto-Sperber, *La Philosophie morale britannique*, Philosophie morale (Paris: Presses universitaires de France, 1994), p. 53.

يحاول هذان الموقفان المتعارضان إذًا، الإجابة عن تساؤل مقتضى الموضوعية الخاص بالأحكام الأخلاقية الذي على أساسه يمكن أو لا يمكن، تأسيس نظرية معيارية. فميزة النزعة المعرفية هي أنها تأخذ في الاعتبار، من خلال تأكيدها الطابع الموضوعي للأخلاق، خصوصية الإكراه الأخلاقي باعتباره صالحًا كونيًا، ذلك أنه إذا اختزلنا الأخلاق في العاطفة أو الرغبة الفردية فإن فكرة الأخلاق ذاتها ستكون مهددة بالزوال. لذلك، ومن أجل تبيان هذه النزعة الموضوعية للأخلاق، تجب الدعوة إلى نزعة حدسية. لكن في المقابل تواجه هذا الموقف صعوبات كبيرة تطرح على المستويين الأنطولوجي والإبيستيمولوجي، ذلك أن الوضع الأنطولوجي لهذه القيم ووجودها المستقل عن الإنسان يبدو إشكاليًا ويطرح أسئلة كثيرة عالقة في ما يخص طبيعة هذا الوجود، إضافة إلى الملكة الذهنية المؤدية إلى معرفة هذا الواقع الأخلاقي[15].

هذه الصعوبات يحاول الموقف اللامعرفي تفاديها من خلال تأكيده أن العبارة الأخلاقية هي مجرد التعبير عن تفضيلات نفسية فردية، وما الخير أو الحسن سوى ما يحقق لنا رغبة أو لذة. ولأن البشر كافة يشتركون في الطبيعة النفسية ذاتها، فإنهم يتقاسمون في النتيجة القيم الأخلاقية نفسها. إن القيم الأخلاقية ليس لها أي استقلالية خصوصية، وليس لها بالنتيجة أي ادعاء للموضوعية. هنا، بالضبط تكمن مشكلة هذا الموقف، ذلك أن باختزاله القيم الأخلاقية إلى مجرد تفضيلات فردية فهو يشوّه الخطاب الأخلاقي وينفي خصوصيته القطعية، بمعنى أن الواجب الأخلاقي يتميز بطابع قطعي يجعله مختلفًا تمامًا عن هذه التفضيلات. إن الأطروحة اللامعرفية لا تنظر إلى الظاهرة الأخلاقية كظاهرة خاصة، وأكثر من ذلك أنها تنفي إمكان وجود تفكير معياري إجمالًا[16].

أ- البنائية: طريق ثالث بين المعرفية واللامعرفية

انطلاقًا من هذا العجز الملاحظ في الموقفين السابقين، تأتي النظرية البنائية (le constructivisme) لتحاول أن تكون طريقًا وسطًا بينهما، حيث إنها تطمح إلى

(15) Desmons, pp. 36-38.

(16) Ibid., pp. 36-38.

المحافظة على موضوعية الأخلاق مع تفادي الوقوع في المشكلات الأنطولوجية والإبيستيمولوجية التي تنتج من تبنّي الموقف المعرفي الحدساني؛ إذ تؤكد النظرية البنائية نقطتين أساسيتين، هما أن الأخلاق عبارة عن بناء من جهة، وأن في إمكان هذه الأخيرة أن تكون موضوعية من جهة أخرى. كيف ذلك؟

كي يكون في الإمكان تصور الأخلاق كبناء وتأكيد موضوعيتها في الوقت نفسه، فإن النظرية البنائية تؤكد ضرورة النظر إلى مفهوم الموضوعية بطريقة مغايرة لتلك التي تطرح في التصور المعرفي، الذي يعتبر الموضوعية التعبير عن استقلال الأحكام الأخلاقية عن الذات. إن الموضوعية في النظرية البنائية تختزل في مجرد احترام الإجراء المتبع، بمعنى أن الحكم الأخلاقي يعتبر صادقًا إذا كان نتيجة لإجراء متبع. لذلك، يؤكد هبرماس أن «رولز يصف» بالموضوعي «المنطوقات المعيارية الصالحة ويبرّر هذه الموضوعية بطريقة إجرائية، أي بالرجوع إلى استعمال عمومي للعقل»[17]، ما يجعلهما متفقين في اعتبار الإجراء الخاص بهذا الاستعمال العمومي للعقل الهيئة الأخيرة لاختبار المنطوقات المعيارية[18]، فإذا ما اتبع التفكير الأخلاقي عددًا من القواعد والمقتضيات فإن القضايا الأخلاقية الناجمة عن اتباع هذه القواعد تعتبر صادقة بالضرورة. إذًا، يتعلق الأمر بقلب جذري لتصور الحقيقة الأخلاقية بشكل يجعلنا ننتقل معه من تصور للحقيقة كتمثل (représentation) إلى تصور للحقيقة كإجماع (consensus). بمعنى آخر لا تكون العبارة الأخلاقية حقيقية لأنها مطابقة فكرة عن الخير مستقلة عنا، بل هناك حقيقة متى توصلنا إلى ذلك بالاتفاق[19].

تعبّر النظرية البنائية بهذا المعنى عن موقف ميتاإتيقي جديد يسمح بتقديم إجابات حاسمة عن التساؤلات الأساسية المطروحة على التفكير الميتاإتيقي أفضل من المواقف التقليدية، أي إنها تسمح بتحديد قواعد موضوعية من دون أن

---

(17) Habermas, «La Réconciliation,» p. 35

(18) Ibid.

(19) Geneviève Nootens, «Moralité fondamentale et normes subjectives: La Justification d'un cadre moral commun dans une société libérale,» dans: Bjarne Melkevik & Luc Vigneault (dirs.), *Droits démocratiques et identités*, Dikè (Québec: Les presses de l'université Laval, 2006), p. 45.

تكون في حاجة إلى الاستناد أو الرجوع إلى تصور مستقل للخير أو إلى ولوج عوالم ميتافيزيقية. ومنه الطموح إلى إرساء نظرية معيارية، خصوصًا في مجال الفلسفة السياسية، هذه الأخيرة التي تؤكد انطلاقًا من مقاربة ليبرالية أن نقطة الانطلاق الأساسية للتفكير المعياري يجب أن تكون اليوم الاعتراف بواقع التعددية المميزة المجتمعات المعاصرة، وبأن الفرد يجب أن يُعتبَر السلطة الشرعية الوحيدة. إن النظرية البنائية تشكّل آلية منهجية تسمح بالتنظير لنظام سياسي عادل، مع احترام واقع التعددية ومقتضى الحياد الناجم عنها. ولكن، يبقى السؤال المطروح هو ذلك المتعلق بكيفية وضع هذه القواعد أو المبادئ الموضوعية، مع الالتزام باحترام استقلاليتها إزاء كل تصور جوهري للأخلاق، أو بمعنى آخر بكيفية تحديد شكل هذا الإجراء[20] وطبيعته.

فيما وراء الاختلاف النسبي[21] بينهما، تمثل المقاربتان الرولزية والهبرماسية في هذا الإطار البديل البنائي لإعادة صياغة النظرية المعيارية، على اعتبار أن كليهما يرفض النزعات الواقعية والشكّية في ما يتعلق بالأخلاق[22]. فكما سبقت الإشارة إلى ذلك، يؤكد رولز أن ما دامت نقطة انطلاقنا هي الاعتراف بواقع التعدد، فإن من غير الممكن إذًا استنتاج العادل من تصور للخير، لذلك من الضروري بالنسبة إليه تبنّي نزعة بنائية سياسية في ما يخص تصور العدالة. تهدف هذه البنائية السياسية، بحسب رولز، إلى موضعة تصور الخيّر والعادل في مستويين متباينين، بشكل يسمح من جهة بالاعتراف بتعدد تصورات الخير، ومن جهة أخرى بتأسيس قاعدة مشتركة للاتفاق حول العادل. وبما أننا لا نملك تصورًا مسبقًا لما يجب أن يكون عليه العادل، فإن «الإجراء السليم أو المنصف هو الذي يحدد ما إذا كانت نتيجة ما سليمة أو منصفة أيًّا كان محتواها، بشرط أن يتم تطبيق الإجراء بشكل صحيح»[23]. ومنه تكون مبادئ العدالة نتيجة للإجراء المتبع، والتطبيق الصحيح لهذا الإجراء

---

(20) Desmons, p. 40.

(21) توصف مقاربة رولز البنائية في الفلسفة السياسية بأنها صورة ضيقة وسياقية من البنائية، فيما توصف مقاربة هبرماس بأنها بنائية كلية لأنها ترى إمكان التوصل إلى الحياد الأخلاقي الكلي.

(22) Habermas, «La Morale des visions,» p. 150.

(23) John Rawls, *Théorie de la justice*, Catherine Audard (trad.), Empreintes (Paris: Seuil, 1987), p. 118.

هو الضامن موضوعيةَ المبادئ. يسمح الإجراء البنائي هذا، بحسب رولز، بتطوير تصور عمومي للعدالة انطلاقًا من أفكار متقاسمة ومبادئ مشتركة للتفكير العملي، ومنه بتحديد تصور مستقل للعدالة مقبول من الجميع[24].

إذًا، تحدّد البنائية الرولزية تصور العدالة الأكثر تناسبًا مع تصورنا لذواتنا باعتبارنا مواطنين ينتمون إلى ديمقراطية ليبرالية، أي من حيث إننا أشخاص أخلاقيون أحرار ومتساوون، ولكن من دون أن يكون من الضروري رفض المذاهب الأخلاقية الخاصة التي ينتمي إليها المواطنون. إن مهمة البنائية هي ضبط المبادئ المناسبة مع تفادي الجدل حول مصدر السلطة المعيارية، فعوض البحث عن الإجابة عن السؤال: أي تصور للأحكام الأخلاقية ومصدر سلطتها المعيارية هو الأصح؟ تترك الإجرائوية البنائية كل مواطن يستحضر تصوره الخاص للحقيقة الأخلاقية عندما يقوّم التصور السياسي للعدالة[25] ويتبنّاه.

تشكل نظرية هبرماس مثلًا آخر أيضًا عن النزعة البنائية، فعلى الرغم من أن طموح هذا الأخير يتجاوز الإطار السياسي، حيث إنه ظل يسعى منذ بداية مشروعه الفلسفي إلى تطوير نظرية نقدية عامة في المجتمع، إلا أنه يؤكد مثل رولز استحالة وجود اتفاق إجماعي حول تصور الخير، وفي النتيجة ضرورة موضعة نظريته في سياق ما بعد ميتافيزيقي. بالتالي، فنقطة الانطلاق عنده تمامًا مثل رولز، هي الاعتراف بواقع التعدد المميز المجتمعات الديمقراطية المعاصرة. إن القواعد التي تُنتَج لصياغة نظرية في المجتمع، وفي النتيجة نظرية في الديمقراطية، لا يمكن أن تؤسس انطلاقًا من تصور خصوصي للخير، لذلك عمل هبرماس على تطوير تصور إجرائي للديمقراطية تُعرَّف فيه القواعد بطريقة إجرائية محض، ومن دون اللجوء إلى أوليات أخلاقية جوهرية مستقلة. ولتحقيق ذلك، لجأ هبرماس كما سبق الذكر إلى التداول الكوني اعتقادًا منه أن القواعد محايثة للممارسة التواصلية، خصوصًا الحوار الذي هو شكل التواصل المتميز بالحجاج. يلتزم الفرد عندما يدخل في حوار حجاجي باحترام عدد من القواعد المتضمنة في الممارسة

(24) Nootens, «Moralité fondamentale,» p. 43.

(25) Ibid., p. 43.

الحجاجية، بالتالي فهي غير مستقاة من أخلاق جوهرية (morale substantielle)، لأن هذه الأخيرة غير مقبولة أصلًا أثناء الحوار الحجاجي، بمعنى آخر لا تتحدد هذه القواعد إلا بالإجراء المتبع. إن هذا الأخير يحدد، بحسب هبرماس، القاعدة على أنها صالحة إذا وفقط إذا أبدى المتحاورون الفعليون أو المحتملون المعنيون بتلك القاعدة رضاهم بالنتائج والآثار الثانوية المترتبة عن الملاحظة العامة للقاعدة بعد حوار عقلاني[26].

إذًا، تمثل البنائية بالنسبة إلى كلا الفيلسوفين بديلًا ناجعًا في الفلسفة السياسية، حيث إنها تقطع مع المنطلقات الجوهرية الأساسية للنظريات الكلاسيكية، خصوصًا الميتافيزيقية منها، وتركز اهتمامها فحسب على تبرير مسارات إرساء القواعد والأحكام المنظمة الإجراءات المتبعة والنتائج المترتبة عنها، لذلك يكتسي مفهوم التبرير ما بعد الميتافيزيقي في بنائيتيهما أهمية كبرى، تبرير - تعاقدي بالنسبة إلى الأول، وحواري بالنسبة إلى الثاني - يبدو متباينًا، لكن يمكننا تقريب نوعي التبرير هذين بعضهما من بعض بالنظر إلى بنائية كل منهما من زاوية المنظورية الإجرائوية.

ب- المقتضى الديمقراطي الكوني

يُلجأ إلى المنظورية الإجرائوية وفق ما سبق، عندما لا يكون هناك معيار مستقل يحدد النتيجة الصحيحة، فلما كان من الضروري على معيار العدالة أن يكون مستقلًا عن أي مبدأ آخر سوى ذلك الذي تحدده نتيجة الإجراء ذاته، فإن الإجرائوية بهذا المعنى تصبح أخلاق المجتمعات المتميزة بالتعدد. في هذا الإطار، تعرّف الديمقراطية بالنظر إلى إجراءات العمل الديمقراطي وقواعده، عوض تحديدها بالنظر إلى المثل الأعلى الجوهري للديمقراطية. بمعنى آخر، إن تبرير المقتضى الديمقراطي يتوقف فحسب على توضيح خصوصياته الصورية ذات البعد الكوني، من دون الأخذ في الاعتبار طبيعته أو محتواه الجوهري.

---

(26) Jürgen Habermas, *Morale et communication*, Christian Bouchindhomme (trad.), Passages (Paris: Cerf, 1983), pp. 86-87.

تشكل هذه الأطروحة التي تركز في الشكل أكثر من تركيزها على المحتوى إتيقا للقواعد المحددة المبادئَ التي تشرح الشروط التي يجب الالتزام بها للتوصل إلى مضامين يمكن وصفها بالشرعية. لذلك، فهي تتناقض تمامًا مع تصور الديمقراطية الجوهرية باعتبارها شكل حياة إتيقية لجماعة ديمقراطية مندرجة في أخلاقية اجتماعية مشتركة ومحلية، قائمة على تراتبية قيمية خاصة بجماعة تاريخية. بمعنى آخر، إنها تتناقض مع إتيقا الخير المشترك، التيليولوجية التي ينادي بها الجماعاتيون في سياق التراثين الهيغلي والأرسطي، والتي تدرج المقتضى الديمقراطي ليس في الإجرائية الكونية، بل في محلية الجماعة المشكلة له[27]. لذلك، فإن الجماعة السياسية التي يتجذر فيها المقتضى الديمقراطي تحيل عند هؤلاء إلى تذاوتية جمعية مباشرة، قائمة على تقاسم أحكام الحس المشترك الذي لا يعترف بحقيقة أخرى سوى حقيقة استمرارية العيش معًا وتأكيد النحن[28].

في المقابل، تؤكد الإجرائوية الديونتولوجية أن مثل هذه الإتيقا التي تؤسس سياسة للخير المشترك على انتماءات وتقاليد خصوصية تفتح الطريق نحو الأحكام المسبقة ونحو اللاتسامح، لذلك يعتقد رولز أنه لا يمكن سياسة كهذه أن تقدّم الأسس الأخلاقية الضرورية لمجتمعاتنا الحديثة المتميزة بطابعها التعددي، كما يعتقد هبرماس أن رفض تصور نظرية في الديمقراطية انطلاقًا من تصور جوهري للحياة الحسنة يحيل إلى واقع أن الحكم الأخلاقي في مجتمعاتنا المعقلنة تحرر من التقاليد المحلية ومن السياق التاريخي لأشكال الحياة الخاصة، وأصبح يندرج في سيرورة تفكّرية. إن الديمقراطية باعتبارها شكل حياة إتيقية، يجب أن تفهم في هذا الإطار كمسار شرعنة وتبرير لا يستند إلى أي محتوى قبلي، أي إن صوريتها ليست سوى تعبير عن انفتاحها وعلى استحالة لمس محتواها الجوهري المؤشكل دائمًا[29]، لذلك تعيد هذه المقاربة تعريف العلاقة بين الذات والجماعة مولية للذات أسبقية واستقلالية مطلقة عن الجماعة، كما تعيد النظر في نظام القيم وذلك

(27) Philippe Chanial, «La Démocratie sans territoire? Habermas, Rawls et l'universalisme démocratique,» *Quaderni*, nos. 13-14: *Territoire et communication* (Printemps 1991), p. 54.

(28) Ibid., p. 63.

(29) Ibid., p. 60.

من خلال نفيها وجود تراتبية قيمية يُبنى على أساسها نظام التعاون المتبادل الذي يرسي ما يشكّل الحياة الحسنة للجماعة كما للفرد.

إن تأكيد ضرورة إدراج المقتضى الكوني في شكل حياة ديمقراطية يسمح لنا بإدراك معنى إجرائوية رولز وهبرماس. ففيما وراء بنائيتيهما المرحليتين يقتضي منهجهما قبل كل شيء جعل العناصر الخاصة بالثقافة العمومية لمجتمعاتنا الديمقراطية موضوعية، كذلك شرح المبادئ الملازمة معنى العدالة لدينا بافتراض ضرورة الوساطة الإجرائية. في إطار هذا التأويل، يبدو أن إجرائوية رولز تعني قبل كل شيء استحالة محايثة للعلاقة الاجتماعية لذاتها، واستحالة التوصل إلى محتوى المعنى الديمقراطي المشترك شريطة المرور بالإجراء الوهمي للوضعية الأصلية الذي تحدَّد بوساطته شروط الإجماع العقلاني، فمتى كانت الوضعية الأصلية منصفة تكن المبادئ بالنتيجة عادلة[30]، لذلك يؤكد رولز أن «اللجوء إلى العدالة الإجرائية المحض في الوضعية الأصلية يعني أنه ليس على الأطراف تطبيق مبادئ عدالة معطاة قبلًا، أنهم متحررون من هذا الإكراه إذًا»[31]. بينما تبدو إجرائوية هبرماس في تأكيده أن درجة ترسخ معطيات العالم المعيش لهذا الفهم القبلي الإتيقي كبيرة، بشكل يجعل محاولة جعل هذه المعطيات موضوعية مستحيلًا من دون وساطة. بالتالي، فإنه في الممارسة التواصلية وفي أشكال الحوار العملي وإجراءاته، تنفصل عناصر جوهرية للعالم المعيش من تلك الخلفية الضمنية لتصبح مرئية في شكل موضعتها اللغوية[32].

ج- المنظورية الديونتولوجية: العادل والخير

يحيل مصطلح العادل إلى نمط من التفكير الصوري القائم على مبدأ الكونية عند كانط، فيما يرتبط مصطلح الخير المستوحى من إتيقا الحياة الحسنة عند أرسطو بأحكام القيمة التي يعرّف الفرد بوساطتها الأشياء والأفعال التي من شأنها

(30) Paul Ricoeur, *Le Juste*, Philosophie (Paris: Esprit, 1995), p. 101.

(31) John Rawls, *Justice et démocratie*, Catherine Audard (Intro., prés. et glossaire), C. Audard [et al.] (trad.), La Couleur des idées (Paris: Seuil, 1993), p. 85.

(32) Chanial, p. 63.

أن تساعده على بلوغ حياة سعيدة. وتبدو مسألة الفصل بين المفهومين واضحة وصريحة عند رولز وهبرماس المنتمي كلاهما إلى التراث الكانطي، ذلك أن هذا الفصل يندرج في سياق رفضهما تصور الأخلاق باعتبارها مظهرًا خاصًا لإتيقا شمولية للخير[33]، إذ يؤكد هبرماس أن تناول القضايا الأخلاقية يجب أن يكون «كسيف يفصل بين الخير والعادل، بين المنطوقات التقويمية والمنطوقات المعيارية المحض»[34]، وأن أولوية العادل على الخير هي الشرط الضروري لإمكان بناء تصور محايد إتيقيًا للعدالة[35]، فيما يعتبر رولز أن مسألة أولوية العادل على الخير هي من العناصر المميزة لليبراليتَه السياسية[36].

ظل العادل يعرف كلاسيكيًا، أي بحسب الفلسفات الأخلاقية والسياسية المستوحاة من التراث الأرسطي، وفق فكرة معينة للخير تقر بأن ما هو عادل القيام به بالنسبة إلى فرد ما لا يختلف عن بحثه عن السعادة، والعادل في المدينة هو ما يساهم في خيرها، أي إن العيش الكريم بالمعنى الإتيقي لم يكن له من معنى إلا في منظورية حياة حسنة[37]. وبالنظر إلى الحياة الحسنة لفلسفة شمولية للخير أو لتصور واضح للسعادة، تكون للقواعد التي يجب اتباعها أهمية ومعنى. إن لحياة الإنسان غاية هي السعادة، والتزام الإنسان العادل بالعدالة هو في النهاية الطريق للوصول إلى هذه السعادة، بالتالي فقد ظل العادل معرّفًا دائمًا باعتباره ما يسمح بتحقيق الخير الحقيقي، أما اللاعادل فهو ما لا يقود إلا إلى خير زائف أو إلى شبه سعادة[38]. والشيء نفسه يقال في مجال السياسة، فبالنظر إلى الخير الخاص بجماعة ما يكون القانون عادلًا أو لا، فالقانون لا يعتبر عادلًا بالنظر إلى معيار شكلي بسيط (مثلًا واقع تطبيقه على الجميع) بل حيث إنه يخدم المصلحة

(33) Jürgen Habermas, *De l'éthique de la discussion*, Marc Hunyadi (trad.) (Paris: les Éd. du Cerf, 1992), p. 158.

(34) Habermas, *Morale et communication*, p. 125.

(35) Habermas, *L'Intégration républicaine*, p. 41.

(36) Rawls, *Théorie de la justice*, pp. 486-489.

(37) Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Richard Bodeüs (trad.), GF 947 (Paris: Flammarion, 2004), pp. 229-232.

(38) Ibid.

المشتركة، لذلك نجد في **جمهورية أفلاطون** أن التفاوتات الكبيرة مبررة منذ اللحظة التي تكون فيها مصدرًا لسعادة الجميع[39]. لقد ظل العادل في المجال السياسي يقاس بالنظر إلى الخير الجماعي ولا يفهم إلا في منظورية هذه المصلحة الحقيقية. فالمصلحة العامة تخدم مجمل الجماعة في هويتها الخاصة[40].

غير أنه أصبح من المستحيل اليوم في سياق المجتمعات الديمقراطية الحديثة مثلما يلاحظ ذلك رولز وهبرماس، تأسيس أخلاق على تصور فلسفي أو ديني للخير. ما عاد في وسعنا تحمل إملاءات شخص أو هيئة على سلوكاتنا فحسب لأنه يفترض أنه يعرف أفضل منا ما هو خير لنا باسم نظرية فلسفية أو وحي ديني. إننا لا نقوم بالنسبة إلى المنظورية الحديثة سوى بالوعي بصعوبة تحديد السعادة الموعودة للإنسان. فمنذ كانط، أصبح مستحيلًا تحديد السعادة كما يحدِّد الشكل الهندسي في الرياضيات، إذ سيتحول موضوع السعادة إلى نوع من التساؤل الشخصي أي إلى قضية ذاتية وليس مشكلة عقلانية[41]، ومنه إلى موضوع ما عاد من الممكن الاتفاق حوله عقلانيًا، ما يجعل المحاولات كلها التي تسعى إلى تأسيس الأخلاق على السعادة، مستحيلة.

إن الدافع وراء هذه التراتبية للعادل والخير عند رولز وهبرماس، يتمثل في رغبة كل منهما في إبداع مقاربة للأخلاق متمفصلة مع فكرة العدالة، وتكون في الوقت نفسه مستقلة عن الأسس الميتافيزيقية الدينية، حيث إن العقلانية الإجرائية تندرج في سياق ما بعد ميتافيزيقي. وإحدى النتائج المهمة لهذه المقاربة التي تعطي العادل أولوية على الخير هي رفض التصور السياقوي (contextualiste) الذي يختزل العادل بفعل وجود تعدد ثقافي في المجتمعات الحديثة، في التعبير عن أشكال حياة متعددة ومتجذرة في السياقات الخصوصية. إن أساس العادل ليس الخير الفردي أو الجماعي بل العقل، و لكن ليس العقل باعتباره ملكة فردية بل

(39) أفلاطون، **الجمهورية**، ترجمة حنا خباز (بيروت: دار القلم، [د.ت.])، ص 113-114.

(40) Michael Sandel, *Le Libéralisme et les limites de la justice*, Jean-Fabien Spitz (trad.), La Couleur des idées (Paris: Seuil, 1999), pp. 269-272.

(41) Christophe Cervellon, «Rawls et Habermas: Le Primat du Juste sur le Bien,» *Référence*, no. 39 (Décembre 2005), sur: https://bit.ly/2Hdd4QQ

باعتباره نتاج العلاقات البين-ذاتية. يتعلق الأمر إذًا بالنسبة إلى كلا الفيلسوفين، بإعادة صياغة للمشروع الكانطي في التأسيس الموضوعي للقواعد العملية من خلال استبدال أنموذج الذاتية بأنموذج التواصل عند هبرماس وأنموذج التفاوض بالنسبة إلى رولز. إنه عقل ينتج بمعنى آخر من مشاركة الأشخاص في حوار نزيه غايته اتفاق المشاركين كافة حول الأسس المنظمة للمجتمع (رولز) أو القواعد الإتيقية الصالحة (هبرماس)[42].

د- مسار التمرن وتطور الوعي الأخلاقي

تشكّل المرجعية إلى العلوم الاجتماعية والإنسانية عمومًا، إحدى نقاط الاختلاف والاتفاق في الوقت نفسه بين رولز وهبرماس، فإذا كانت المرجعية للمبادئ السوسيولوجية والألسنية تشكل حجر الزاوية في فلسفة هبرماس عمومًا ونظريته في الحق على وجه الخصوص، فإن المرجعية الاقتصادية في المقابل تعتبر الوجه العملي لمبادئ العدالة، خصوصًا مبدأ الفرق. لكن، يمكننا في ما وراء هاتين المرجعيتين الخصوصيتين التركيز على المرجعية السيكولوجية كأرضية انطلاق مشتركة عند كليهما، بالتحديد نظرية التطور الأخلاقي كما طورها كل من جان بياجيه (1896-1980) (Jean Piaget) وكوهلبرغ. ولكن، قبل ذلك سنحاول أولًا عرض الأطروحة الأساسية التي تطرحها هذه النظرية.

تتميز نظرية تطور الوعي الأخلاقي بطابعها المعرفي القوي، حيث إنها ترى أن الفرد يتطور وفق مسار تمرن مرتبط بالسّن وبالتجربة، ويسير وفق منحنى تصاعدي مرحلي، بمعنى آخر إن هناك مراحل يمر بها الطفل/ الفرد في تطوره الأخلاقي من الطفولة المبكرة إلى سن الرشد، وقد كان عالم النفس السويسري بياجيه أول من طرح الفكرة التي كانت نتيجة لملاحظاته التجريبية لتطور الإدراك في المراحل المبكرة لنمو الطفل العقلي والنفسي. استنتج بياجيه بناء على هذه الملاحظات، أن هناك مرحلتين أساسيتين في تكوين الوعي الأخلاقي: مرحلة **أولى** يكون فيها الطفل تابعًا، تليها مرحلة **ثانية** يدرك فيها الفرد استقلاليته، بمعنى آخر إن الطفل

(42) Ibid.

ينظر إلى القواعد الأخلاقية قي المرحلة الأولى على أنها ثابتة لأن مصدرها متعالٍ، غير أن هذه القواعد تكتسي طابع التغير في مرحلة الأخلاق المستقلة التي يدرك فيها الطفل أن تلك القواعد موضوعة إراديًّا من الجماعة بعد تداول عقلاني بين الأعضاء. ويؤكد بياجيه أن الانتقال من مرحلة إلى أخرى لا يتم آليًّا وإنما يتوقف على البيئة الاجتماعية للطفل، فالأخلاق التابعة تنتمي إلى عالم الإكراه بينما تنتمي الأخلاق المستقلة إلى عالم التعاون المتساوي[43].

عند كوهلبرغ، في المقابل، هناك ست مراحل يمر بها جميع الأفراد أيًّا كانت انتماءاتهم، وتُرتب هذه المراحل عنده ثلاثة مستويات يمكن فهمها وتمثيلها باعتبارها ثلاث علاقات تربط الأنا بقواعد المجتمع[44] وتطلعاته، وهي على التوالي المستوى ما قبل التعاقدي (préconventionnel) والذي يكون فيه الحكم مرتكزًا على الأنا غير آبه بمصلحة الجماعة عمومًا، يليه المستوى التعاقدي[45] (conventionnel) ويُحكَم فيه على صلاحية القواعد الأخلاقية انطلاقًا من توافقها مع الجماعة، ثم أخيرًا المستوى ما بعد التعاقدي (post-conventionnel) ويُحكم فيه على القواعد الأخلاقية ذاتها للجماعة من الشخص الذي يتموضع فوقها، متطلعًا إلى بناء نظام قواعد مثلى لتسيير العلاقات الاجتماعية[46].

يضم كل مستوى من هذه المستويات الثلاثة مرحلتين، وفي كل مرة تعتبر المرحلة الثانية شكلًا أكثر تطورًا وتنظيمًا للفكرة الرئيسة لكل مستوى[47]، فالمرحلة الأولى هي المرحلة الأخلاقية التابعة وتعرّف بكون الفرد فيها غير مدرك مصالح الآخرين وغير حريص على إدراجها في منظورية شمولية، وينشأ منها

---

(43) Freddy Mortier, «De Piaget à Habermas et Rawls: Les Problèmes de la reconstruction rationnelle du jugement moral chez Kohlberg,» *Philosophica*, vol. 53, no. 1 (1994), pp. 11-12.

(44) Lawrence Kohlberg, «Stades de la moralité et moralisation. L'Approche cognitive-développementale,» dans: Laurent Bègue et al., *Psychologie du jugement moral: Textes fondamentaux et concepts*, Psycho sup: Psychologie sociale (Paris: Dunod, 2013), p. 134.

(45) يعني مصطلح «التعاقدي» هنا «أن شيئًا ما متوافق مع قواعد مجتمع ما أو سلطة ما وتطلعاتها واتفاقاتها، وأن ذلك يساعد على المحافظة على هذه القواعد وهذه التطلعات»، ينظر: Ibid., p. 133.

(46) Mortier, p. 8.

(47) Kohlberg, p. 134.

تصور خصوصي للعادل وللأسباب الدافعة الفعلَ بشكل عادل، بحيث تختزل في ضرورة الخضوع للنظام الأخلاقي السائد وتفادي العقوبة. تلي هذا المرحلة المرحلة الفردانية والتبادل الآداتي وهي التي يدرك فيها الفرد أنه بالموازاة مع سعيه وراء مصلحته الفردية، يجب أيضًا الاعتراف بمصالح الآخرين. في المرحلة الثالثة، يصدر الفرد أحكامه انطلاقًا من وجهة نظر الجماعة الضيقة (الأسرة، الأصدقاء) ويتقاسم معها القواعد والتطلعات. أما في المرحلة الرابعة فيتبنى الفرد وجهة نظر النظام الذي يحدد الأدوار الاجتماعية والقواعد المشتركة، إذ يصبح العادل هو ما يساهم في المحافظة على النظام. يتخذ الفرد في المرحلة الخامسة منظورية خارج الجماعة، بحيث يصبح التنظيم الاجتماعي ذاته محل نقد من وجهة نظر الحقوق والقيم التي من واجبه حمايتها، ويتعامل مع المصالح المتعددة من طريق آليات صورية مثل العقد أو الإجراء العادل أو الحياد الموضوعي ...إلخ، بحيث يقتضي العادل احترام القيم والقواعد التي تم تبنّيها جماعيًّا وإراديًّا بناء على عقد اجتماعي. وفي المرحلة الأخيرة، يتبنى الفرد وجهة النظر الأخلاقية، بحيث تصبح منظوريته ذات عقلانية تدرك طبيعة الأخلاقية المتمثلة في اعتبار الأشخاص غايات، ومنه يجب اتباع مبادئ أخلاقية كونية مقبولة تتمتع بأولوية مقارنة بالقوانين والعقود الخاصة، كما أنه في هذه المرحلة الأخيرة يدرك الشخص العقلاني صلاحية المبادئ التي يخضع لها[48].

يتصور كوهلبرغ الانتقال من مرحلة إلى أخرى كمسار تمرّن، هذا الأخير الذي يؤوله متابعًا في ذلك بياجيه كتحقيق بنائي للذي يتعلم، لذلك يجب ألّا تُفسَّر البنيات المعرفية التي هي أساس ملكة الحكم الأخلاقي باعتبارها نتاج تأثير البيئة، ولا بكونها نتاج برنامج فطري متبوع بمسار تمرّن، بل يجب النظر إليها على أنها نتاج إعادة التنظيم الخلاقة لأدوات معرفية متوفرة أصبحت متجاوزة أمام المشكلات التي تطرح باستمرار[49].

نرى هنا أهمية هذه النظرية بالنسبة إلى تصور البناء السياسي، إذ إنها تسمح

---

(48) Mortier, pp. 9-10.

(49) Habermas, *Morale et communication*, p. 140.

بتحديد العلاقات الموجودة بين ما ينتظر من السلوك والعلاقة بالسلطة أو تَمثُل العدالة والوعي الأخلاقي. إن هذه النظرية من خلال تركيزها على دور التبادل في تكوين تصور العادل وكذا على الواجبات الناجمة عنه، وتأكيدها أن التصورات الأخلاقية العليا تقود إلى صراعات أقل، ومنه إلى استقرار اجتماعي أكبر[50]، فإنها تسمح في المستوى ما بعد التعاقدي بإمكان لامركزة الأنا (le décentrement du moi) إزاء التصورات الأنانية وتصور نظام اجتماعي مهيكل بقواعد ومعايير كونية. كما أن بعدها المعرفي القوي المتمحور حول تجربة التمرن والتعلم من الأخطاء يسمح أيضًا بإعطاء محتوى لمفاهيم الاستقلالية الأخلاقية والمسؤولية التي هي ضرورية لبناء نظرية في المواطنة الديمقراطية[51].

انطلاقًا من ذلك، تشكل هذه الأفكار أرضية تداخل وتقاطع مع أطروحات رولز وهبرماس. فالأول يتقاسم مع كوهلبرغ الرغبة نفسها في مشروع بناء أنموذج عقلاني، وهو ما قادهما إلى إيلاء العدالة الأولوية لأن هذا المفهوم في إمكانه تجاوز متاهات الميتافيزيقا التي تحيل إلى الذاتية. فمن خلال بيانه كيف يمكن معنى العدالة أن يكون مكتسبًا كونيًا يكون رولز قد استعان بنظرية التطور الأخلاقي في بناء تصوره للشخص. إن فكرة التطور الأخلاقي للشخصية وفقًا لقوانين سيكولوجية لا يمكن أن تستنتج من الفرضية المتعلقة بالرغبة العقلانية، بل تشكل وفق منطق حجاجي عنصرًا يجعل مسوغًا نوعًا من العقلانية الغائية المتبعة من الأفراد. وتهدف هذه القوانين السيكولوجية إلى بيان أنه في سياق تربوي عادل تكتنفه العاطفة والرعاية، يطوّر الطفل طبيعيًا مشاعر اعتراف وحب، وأن الشخص قياسًا إلى ذلك يطور في مجتمع عادل طبيعيًا مشاعر تضامن وثقة، وفي النهاية تصورًا للعدالة[52]. بالتالي، فإن الشعور بالعدالة ليس شعورًا اجتماعيًا أو نسبيًا

---

(50) Pierre Moessinger, *La Psychologie morale*, Que sais-je? 2465 (Paris: Presses universitaires de France, 1989), p. 72.

(51) Alexandre Dupeyrix, *Habermas: citoyenneté et responsabilité*, Collection Philia. Série Monde (Paris: Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 2012), p. 37.

(52) André Berten, «John Rawls, Jürgen Habermas et la rationalité des normes,» dans: Jean Ladrière & Philippe Van Parijs (dirs.), *Fondements d'une théorie de la justice: Essais critiques sur la philosophie politique de John Rawls*, Essais philosophiques 10 (Louvain-la-Neuve: Éd. de l'Institut supérieur de philosophie, 1984), p. 188.

فحسب، وإنما هو مرتبط بطريقة أو بأخرى، بطبيعة الفرد الأخلاقية. حتى وإن كان رولز لا يتخذ كمرجعية الحق الطبيعي، فإنه يشير إلى العلاقة بين المشاعر الأخلاقية وسلوكات إنسانية يصفها بالطبيعية أو العادية[53].

إضافة إلى ذلك، يمكننا النظر إلى الوضعية الأصلية عند رولز من زاوية كوهلبرغية أيضًا. لقد أشار كوهلبرغ إلى أن المستوى الأخلاقي الأعلى يتضمن ما يسميه نظرية «les chaises musicales morales» (لعبة الكراسي الموسيقية الأخلاقية)، ومفاد هذه النظرية أن في وضعية معينة يعتبر الحل العادل هو ذلك الحل الذي يتبناه أشخاص يكونون قد تموضعوا في وضعيات جميع الأطراف المعنية، وهذه الصورة التي تحاول وضعية رولز الأصلية بناءها للتوصل إلى مبادئ عادلة ومرضية للجميع، ففي كلتا النظريتين يتحتم على الأطراف المعنية التموضع في جميع الوضعيات الشخصية الممكنة (غني، فقير، ذكر، أنثى ...إلخ) من أجل الوصول إلى قرار مقبول من الجميع[54].

من جهة أخرى، يكون هبرماس في سعيه إلى صياغة نظريته في الكفاءة التواصلية قد استعان بأعمال كل من بياجيه وكوهلبرغ[55]، خصوصًا أعمال الأخير التي قادته إلى مسألة إعادة بناء الكفاءة التواصلية للأفراد من وجهة نظر تكوين الهوية الفردية، ففي كتابه **الأخلاق والتواصل** يولي هبرماس التكامل بين البحث السيكولوجي والفلسفي أهمية كبرى في مجال تطور الوعي الأخلاقي وتصور الجمعنة عمومًا، حيث يؤكد في هذا الكتاب أن إتيقا الحوار تقتضي مسار التمرن التكويني ذاته الذي يستعمله بياجيه وكوهلبرغ، وأن نظريته الحوارية من خلال إحالتها إلى الممارسة التواصلية تأتي تتمة لنظرية كوهلبرغ[56]. لقد انطلق هبرماس في كتاب **نظرية الفعل التواصلي** من تحليلات بياجيه لبيان دور الحجاج في مسار التمرن، «إن عقلانية الفاعل - يقول هبرماس - تبقى حدثية إذا لم تُربَط بالقدرة

(53) Rawls, *Théorie de la justice*, pp. 490-495.

(54) Manuel Tostain, *Psychologie, morale et culture: L'évolution de la morale de l'enfance à l'âge adulte*, Vies sociales 16 (Grenoble: Presses universitaires de Grenoble, 1999), p. 99.

(55) Habermas, *Morale et communication*, p. 54.

(56) Ibid., p. 135.

على التعلم والاستفادة من الأخطاء المرتكبة»[57]. ويشير أيضًا إلى أن التطور المعرفي عند بياجيه يقتضي الانتقال النوعي من مستوى إمكان تمرّن إلى مستوى آخر أعلى، لذلك نجده يؤكد بالقياس مع مختلف رؤى العالم الممثلة في الفكر الأسطوري والميتافيزيقي-الديني والحديث، أن التفسيرات الخاصة بكل مرحلة سابقة تفقد قوتها الإقناعية عند الانتقال إلى مرحلة أعلى، ليستنتج أن مسارات التمرن لا يمكن إرجاعها إلى مضامين تكفي معرفتها، بل تتوقف مباشرة على البنيات المرتبطة بحال معينة من تطور الوعي الأخلاقي[58]. وفي سياق كوهلبرغ، لا يتصور هبرماس أن تطور الفرد يمكن أن يتم بعيدًا من اكتساب مختلف الكفاءات اللغوية أو الأخلاقية أو التفاعلية، مع تركيزه على هذه الكفاءة الأخيرة التي هي الأساس في تشكّل هوية الأنا وتطور وعيه الأخلاقي. لكن، على خلاف كوهلبرغ، يستعين هبرماس بمبدأي إتيقا الحوار المبدأ «D» والمبدأ «U» لتمييز الأحكام الأخلاقية الصالحة من تلك غير الصالحة، فيما يستعمل كوهلبرغ منطق تطور بالكفاءة يأخذ في الاعتبار الشروط السوسيو-معرفية والسوسيو-أخلاقية التي تشكل قاعدة الأحكام الأخلاقية عند الأفراد.

2- من التعاقد إلى التداول والعكس

من الصعب إيجاد أرضية مشتركة بين رولز وهبرماس عندما يتعلق الأمر بتناول توصيف النظريتين، وما يجعلهما متميزيتين في حقل الفلسفة السياسية المعاصرة، ونحن نقصد هنا صفة التعاقد في نظرية رولز وصفة التداول في نظرية هبرماس. فمن المعروف أن اللجوء إلى العقد في تصور النظام السياسي أصبح متجاوزًا فكريًّا، وبقي حبيس المذاهب الكلاسيكية المعروفة عند كل من هوبز ولوك وروسو، وأن الفضل في إعادة بعث هذه الآلية التمثيلية في الفلسفة السياسية المعاصرة يرجع بنسبة كبيرة وربما حصرية إلى نظرية رولز السياسية، فهو يعتبر في هذا الإطار الفيلسوف المعاصر الوحيد (إذا استثنينا نظريتي ديفيد غوتييه

---

(57) Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel. T. 1: Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, Jean Marc Ferry (trad.), L'Espace du politique (Paris: Fayard, 1987), p. 34.

(58) Dupeyrix, p. 36.

(David Gauthier) (1932-...) الأخلاقية وسكانلون اللتين هما بالتأكيد أكثر محدودية من نظرية العدالة)، الذي يدافع عن التصور التعاقدي كإجراء عملي لإرساء نظام سياسي. في المقابل، يرجع الفضل إلى هبرماس في إبراز مفهوم الديمقراطية التداولية ونشره على نطاق عالمي، فعلى الرغم من أن المفهوم صيغ في بداية الثمانينيات في فترة لم تكن نظرية الحق تحظى بالأولوية لدى هبرماس، إلا أن الجهد الذي قام به للتفكير في الواقع التعددي للمجتمعات المعاصرة العالية التعقيد يجعل منه الممثل الرئيس لهذا التيار السياسي. على الرغم من ذلك، سنحاول أن نبيّن أن نظرية رولز هي امتداد أو تيار من تيارات الديمقراطية التداولية وأن نظرية هبرماس الديمقراطية تعتمد وفق قراءة معينة على مبادئ الإجراء التعاقدي.

على الرغم من أن نظرية العدالة لا تطرح كنظرية ديمقراطية صراحة، إلا أن رولز يعرض فيها الخطوط الكبرى للسياسة الديمقراطية المتوافقة مع المجتمع العادل. لقد فتحت هذه نظرية طريقًا جديدًا لفهم تداولي للسياسة، بحيث تُقدّم فكرة العقل العمومي على أنها الصيغة الأكثر تعبيرًا عن المثل الأعلى التداولي. يقتضي العقل العمومي من كل مواطن ألّا يقدم في تبريره العمومي للقرارات السياسية التي يدافع عنها سوى الحجج التي يرى أنها محل قبول من المواطنين الآخرين. عليه، يمكن فهم هذا العقل العمومي بأنه المبدأ الذي يوجّه التداول العمومي، فيما يفهم هذا الأخير بأنه الشكل الذي تتخذه الممارسة الجماعية للعقل العمومي. ويؤكد رولز ذاته أن فكرة العقل العمومي خاصة بالديمقراطية الدستورية الحسنة التنظيم منظورًا إليها أيضًا كديمقراطية تداولية، يقول رولز: «لا أهتم هنا إلّا بديمقراطية دستورية جيدة التنظيم (...) مفهومة أيضًا كديمقراطية تداولية»[59]. فمن حيث إن الديمقراطية التداولية تحدد الحجج والبراهين التي يمكن أن يقدمها المواطنون للدفاع عن آرائهم السياسية في البراهين المتوافقة فحسب مع وجهات نظر المواطنين الآخرين، فإنها تتضمن

---

(59) John Rawls, «L'idée de raison publique reconsidérée,» Dans: John Rawls, *Paix et démocratie: Le Droit* des peuples et la raison publique, Bertrand Guillarme (trad.), Textes à l'appui: Politique et sociétés (Paris: La Découverte, 2006), p. 167.

بهذا المعنى فكرة العقل العمومي كأحد عناصرها الأساسية[60]. في هذا الإطار، يؤكد الباحث الفرنسي شارل جيرار[61] (Charles Girard) أن فكرة العقل العمومي تتقاسم مع فكرة الديمقراطية التداولية أربع خاصيات في الأقل. **أولًا**، من حيث إنها تشكّل تصورًا للشرعية، أي إن السلطة الشرعية هي سلطة قراراتها مبررة ببراهين وحجج عمومية. **ثانيًا**، إن هذا التصور يطبق على المجتمعات المطبوعة بواقع التعددية المعقولة الذي تتصارع فيه الآراء حول طبيعة الحياة الحسنة. **ثالثًا**، إن هذا التصور يعبر عن مثل أعلى ديمقراطي «فالعقل العمومي في مجتمع ديمقراطي هو عقل المواطنين المتساوين الذين (...) يمارس بعضهم السلطة السياسية والإكراهية على بعض، وذلك بسن قوانين وبتعديل دستورهم»[62]. **وأخيرًا**، ليس لها معنى إلّا في التبرير العمومي، أي إنها تطبق على المسؤولين والمواطنين عندما يدخلون في نقاش عمومي، لكنها لا تطبق على النقاشات الخاصة بين المواطنين من حيث هم أشخاص.

بناء على ما سبق، يحدد رولز فضاء التداول الحقيقي في المستوى التشريعي، ففي تحليله الإجراء التداولي في نظرية روسو التعاقدية، يلاحظ الفيلسوف الفرنسي برنار مانان[63] (Bernard Manin) أن رولز يركز على نتيجة التداول، أي اتخاذ القرار أكثر من تركيزه على مسار التداول في حد ذاته باعتباره معيار شرعية القرار، ويصدق ذلك أيضًا على الوضعية الأصلية عند رولز، فهو بحسب مانان دائمًا، يستعمل مصطلح التداول لكن وعلى اعتبار أن جميع الأطراف تتشارك وجهة النظر ذاتها، فإنها في غنى عن إجراء حجاج أو برهنة، ما يجعل مداولات الأطراف متشابهة أو متماثلة بالنسبة إلى الجميع، بمعنى آخر أن التداول عنده لا يمكن أن يكون عموميًا.

---

(60) Ibid., p. 168.

(61) Charles Girard, «Raison publique rawlsienne et démocratie délibérative: Deux conceptions inconciliables de la légitimité politique?,» *Raisons politiques*, vol. 2, no. 34 (2009), pp. 86-87.

(62) John Rawls, *Libéralisme politique*, Catherine Audard (trad.) (Paris: Presses universitaires de France, 1995), p. 261.

(63) Bernard Manin, «Volonté générale ou délibération? Esquisse d'une théorie de la délibération politique,» *Le Débat*, vol. 1, no. 33 (Février 1985), pp. 78-80.

يمكن القول إذًا، إن نظرية العدالة تتبنى المفاهيم المميزة للنظرية التداولية، ما يجعلها تيارًا من تيارات الديمقراطية التداولية المعاصرة يعتمد التداول كإجراء، ولكن مع فارق بسيط هو أنه لا ينظر إلى هذا الإجراء على أنه مسار عمومي بين الأفراد بقدر ما يعتبره مسارًا على المستوى المؤسساتي للدولة، بالخصوص المحكمة العليا في الولايات المتحدة الأميركية أو الهيئات التي تقوم بهذا الدور في باقي الديمقراطيات الأخرى، غير أن هذا التحديد الحصري لا ينفي أن تداول الحجج والبراهين بين ممثلي الشعب في الهيئات المختلفة يعبّر عن نوع من الرأي العمومي، وأن هذا الأخير يتشكل في النقاشات التي تُخاض في منتديات مختلفة.

في المقابل، يمكننا النظر إلى نظرية هبرماس التداولية على أنها نوع من التعاقدية[64]، على الرغم من أن هبرماس ظل يؤكد أن فكرة إرساء النظام الاجتماعي على قانون نابع من عقد اجتماعي يقام بين أعضاء الجماعة تبدو غير واقعية، حيث إن فكرة «تصور المجتمع في مجمله كبنية قصدية قائمة على التشارك الطوعي لأعضاء أحرار ومتساوين»[65] غير مسوغة تاريخيًا ولا واقعيًا، إذ من غير المعقول بالنسبة إليه بناء نظام اجتماعي انطلاقًا من أفراد منظمين اجتماعيًا في الأصل. لذلك، جاءت نظرية الحوار عنده بديلًا من تصور العقد، «إن أنموذج الحوار أو التداول - يقول هبرماس - يحل محل العقد: أي إن الجماعة القانونية لا تتأسس بطريق العقد الاجتماعي، بل بفصل اتفاق من طريق الحوار»[66]. فانطلاقًا من مبدأ الحوار إذًا، تصبح ممكنة إعادة البناء الكلية لنظام الحقوق وإعادة تشكيل المؤسسات الديمقراطية. في هذه النقطة، تتقاطع نظرية هبرماس الحوارية مع المذهب التعاقدي، فعلى الرغم من رفضه القاطع إجراءَ العقد كآلية تأسيس سياسي، يستعمل هبرماس آلية العقد الاجتماعي كلها، إذ يُترجَم المنعطف اللغوي عنده في مبدأ الحوار الذي من الممكن انطلاقًا منه إعادة البناء الكلية لنظام الحقوق، أي إعادة التشكيل الكلية لمؤسساتنا الديمقراطية، ونقطة

---

(64) Vincent Descombes, *Le Raisonnement de l'ours: et autres essais de philosophie pratique*, La Couleur des idées (Paris: Éd. du Seuil, 2007), p. 335.

(65) Jürgen Habermas, *Droit et démocratie entre faits et normes*, Rainer Rochlitz & Christian Bouchindhomme (trad.), NRF essais (Paris: Gallimard, 1997), p. 58.

(66) Ibid., p. 479.

الانطلاق الأساسية في إعادة البناء هذه هي بيان أن دولة القانون ودولة الديمقراطية هما فكرتان متكاملتان.

ينطلق هبرماس من فرضية أن أشخاصًا موجودين في وضعية ما بعد ميتافيزيقة مميزة المجتمعات التعددية المعقدة، تحدوهم الرغبة في تنظيم حياتهم الجماعية، لكنهم غير قادرين على الاتفاق حول تصور معين للخير باعتبار أن هذا الأخير مرتبط دائمًا بسياق شكل حياة خاصة من المستحيل الفصل فيها بصورة عقلانية ونهائية. في المقابل، يدرك هؤلاء الأشخاص أنهم يتقاسمون واقع أنهم يعيشون في أشكال حياة قائمة على معطى ثابت هو التواصل، أي أشكال حياة تستعمل فيها اللغة بهدف التفاهم والاتفاق. وحيث إن اعتبار استعمال اللغة هذا مميزًا جميع أشكال الحياة، فإنه يعتبر بذلك محايدًا إزاء تصورات الخير المختلفة، وانطلاقًا من ذلك يدرك هؤلاء الأشخاص أن القواعد الشرعية هي تلك التي يتفقون حولها بعد حوار عقلاني تستعمل فيه الحجج والبراهين العقلانية التي يجب أن تكون مقبولة من الجميع. لذلك، تلجأ الأطراف المتحاورة إلى مأسسة ممارسة الحوار العقلاني من خلال وضع مجموعة من القواعد والقوانين، بمعنى آخر إن المتشاركين يمنحون أنفسهم حقوقًا كي يكون في إمكانهم تنظيم حياتهم وفق مبدأ الحوار مثل حرية الكلام والتعبير أو باختصار حقوق إنسان ضرورية لممارسة التشريع الذاتي، ما يؤدي إلى اعتبار أن السيادة الشعبية تفترض حقوق الإنسان والعكس صحيح. بالتالي، ما عادت حقوق الإنسان في هذا التصور حقوقًا طبيعية تحدد حرية المشرع، بل محل تأويل ومحل نقاش دائم، كما هي حال القوانين الأخرى كلها في النظام الديمقراطي[67].

يعتقد هبرماس أن بتبيانه وجودَ رابطة ضمنية بين دولة القانون ودولة الديمقراطية، يكون قد نجح في ما عجز عنه كانط وروسو، وهو إيجاد تفسير عقلاني ومقبول للطريقة التي يحصل بها الانتقال من «إكراه الأفراد» إلى «الإرادة العامة المشكلة معياريًّا»، بمعنى آخر إن مفكري العقد الكلاسيكيين لم يستطيعوا

---

(67) Laurent Lemasson, «La Démocratie radicale de Jürgen Habermas: Entre socialisme et anarchie,» *Revue française de science politique*, vol. 58, no. 1 (Février 2008), pp. 46-47.

بحسبه تفسير كيف يكون ممكنًا التوصل إلى جمعية مواطنين يحكمون ذاتهم بذاتهم انطلاقًا من أفراد معزولين تحركهم المصلحة الشخصية. إن هذا الانتقال لا يمكن أن يُفسر بطريقة مقبولة، بحسب هبرماس، إلا انطلاقًا من «القوى التكلمية[68] (les forces illocutoires) الملزمة المتضمنة في الاستعمال اللغوي الموجه نحو التفاهم البيني»[69].

أ- الديمقراطية الجذرية وتأسيس الحقوق

في اعتراضه على القراءة الثنائية[70] التي تتناول العلاقة بين التعاقدية والتداولية، والتي تركز على الطابع المتعارض بين المنظوريتين السياسيتين في تصورهما لمصادر شرعية الحق في مجتمعاتنا المعاصرة، يتساءل الباحث الكندي ستيفان كورتوا[71] (Stéphane Courtois) عما إذا كانت المقاربة الديمقراطية التداولية عند هبرماس تختلف حقًّا وبتلك الدرجة التي تصوّرها القراءة الثنائية عن المقاربة الديونتولوجية الليبرالية عند رولز، ليستنتج بعد تحليله المقاربتين أن الاختلاف بينهما ليس بتلك الحدة، وأنه اختلاف يتعلق في العمق باللغة المستعملة أكثر منه في المبادئ، مبرزًا أن مشروع الديمقراطية التداولية عند هبرماس هو في الحقيقة أقل جذرية مما يبدو عليه، كما أن الأسس الديمقراطية لأنموذج العقل العمومي عند رولز ليست بذلك الضعف الذي تدّعيه القراءة الثنائية.

---

(68) يُنظر عنصر التداولية الكونية من الفصل الثاني ص 40 وما بعدها.

(69) Habermas, *Droit et démocratie*, p. 119.

(70) ينظر دعاة القراءة الثنائية إلى نظرية رولز على أنها نوع من النزعة التأسيسية للحقوق (un fondationnalisme du droit)، ذلك أنه لما كانت المجتمعات المعاصرة مجتمعات تعددية تحتوي على تصورات متباينة للحياة الحسنة، فإنه يجب استبعاد البعد العملي المتعلق بالأفراد لمصلحة التأسيس الفلسفي المجرد الذي يركز على فكرة مُشكَّلة مسبقًا من الفيلسوف حول العدالة، في مقابل ذلك ينظر هؤلاء إلى نظرية هبرماس على أنها نزعة اختيارية (séléctionnisme) أو هي شكل من الديمقراطية الجذرية التي لا تتأسس فيها القواعد إلا بناء على فحص حواري يؤلف بين الهوية الخاصة والمقتضى الكوني، ينظر في هذا الشأن موقف الباحث الكندي بيارن مالكفيك في المبحث الثاني من هذا الفصل، عنصر النزعة التأسيسية والمقتضى الديمقراطي ص 268.

(71) Stéphane Courtois, «Droit et démocratie chez John Rawls et Jürgen Habermas: Fondationnalisme des droits ou démocratie délibérative?,» *Politique et sociétés*, vol. 22, no. 2 (2003), pp. 103-124.

ينطلق كورتوا من الإشارة إلى أن القراءة الثنائية لأطروحات رولز وهبرماس تنزع إلى وضع مقاربتيهما على طرفي نقيض، بحيث تجعل الأول المدافع عن شكل من النزعة التأسيسية للحقوق تؤكد وجود حقوق أخلاقية قبل-سياسية سابقة عن المسار الديمقراطي، فيما تجعل الثاني ممثلًا شكلًا من الديمقراطية الجذرية (démocratie radicale) التي تلح على الأصل المشترك للاستقلالية الخصوصية والاستقلالية العمومية. في مقابل ذلك، يركز كورتوا على الطابع التأسيسي للحقوق المحايثة لديمقراطية هبرماس الجذرية، ما يسمح له بعد ذلك بتقريب وجهة نظر هذا الأخير أكثر فأكثر من النزعة التأسيسية عند رولز[72].

لأجل بيان الطابع التأسيسي المحايث للديمقراطية الجذرية، يحلل كورتوا النقد الذي يوجهه الفيلسوف الأميركي ميكلمان إلى نظرية هبرماس، والذي يتمحور أساسًا حول إبراز ما يسميه ميكلمان مشكلة التراجع (le problème de la régression)، وتتلخص هذه المشكلة في ما يأتي: إن ممارسات الحوار العمومي التي يلحّ عليها أنصار الديمقراطية التداولية تفترض بالضرورة وجود ما تسعى هي إلى تأسيسه، أي نظام حقوق أساسية ونظامًا سياسيًا شرعيًا. بمعنى آخر، إن المشروع الديمقراطي-الجذري الساعي إلى تأسيس الحق بالشعب من طريق إجراءات تداولية مناسبة يفترض هو ذاته أن حقوقًا أساسية يجب أن تكون موجودة أصلًا لضمان صلاحية الإجراءات التداولية. فإذا كان أنصار الديمقراطية التداولية يطالبون بأن تكون المبادئ الديونتولوجية محل نقاش عمومي، فإنه يجب عليهم في الوقت نفسه الاعتراف بأن هذه المبادئ هي شرط لإمكان هذا النقاش ذاته وللمسار التداولي في مجمله، وأن من دون وجود حد أدنى من الحقوق الأساسية الضامنة حريةَ المتشاركين في التداول ومساواتهم، فإن هذا الأخير سيكون بعيدًا من أي شرعية. وإذا كان الأمر كذلك، فإننا نتراجع، وفق ما يؤكد ميكلمان، نحو النزعة التأسيسية للحقوق[73].

---

(72) Ibid., p. 106.

(73) Ibid., pp. 107-108, et Jürgen Habermas, «Le Paradoxe de l'Etat de droit démocratique,» Rainer Rochlitz (trad.), *Temps Modernes*, vol. 55, no. 610 (Septembre - Novembre 2000), pp. 76-94.

يعترف هبرماس في رده على هذا الاعتراض[74]، بأن الممارسة الديمقراطية لا يمكن أن تنطلق من عدم، بل هي دائمًا مموضعة تاريخيًا، ويمكنها الاستناد إلى الإرث الديمقراطي للثورتين الفرنسية والأميركية مثلاً، ومنه فهو يقرّ بأن مشروع الديمقراطية الجذرية لا يدعي أبدًا إعادة البناء أو إعادة خلق الأسس الدستورية للمجتمع انطلاقًا من لا شيء. يتمثل معنى هذا المشروع بالأحرى في إمكان تحيين التقليد الديمقراطي من المواطنين، أي إمكان تأويلهم القواعد الدستورية الأساسية وتطبيقها وفقًا للظروف الحاضرة ويسمح لهم في النهاية بالتملك النقدي للأسس الدستورية للمجتمع.

إذًا، يمكن القول إن صفة الجذرية في مشروع الديمقراطية التداولية لا يعني القطيعة مع النظام الدستوري والديمقراطي الحديث، بل تحيينه التاريخي المستمر ليتماشى مع تطور المجتمع، لذلك نجده يتقاطع مع المنظورية الليبرالية التعاقدية، ما يجعل كورتوا يجزم بأن تداولية هبرماس لا تشكّل سوى فرع من عائلة المذاهب المنتمية إلى التقليد التعاقدي، إذ إن إحدى مميزاتها الأساسية هي تركيزها على الفرد كعنصر رئيس في تشكيل الحق.

ب- الإكراهات الإجرائية المحايثة للديمقراطية التداولية

إن المسار التداولي الساعي إلى البحث عن المصلحة المشتركة، يجب أن يستند إلى احترام الحقوق الفردية الأساسية، وهنا يكمن الطابع الامتدادي للديمقراطية التداولية في التقليد التعاقدي الليبرالي[75]. يبقى، على الرغم من ذلك، السؤال المطروح: حيث إن ديمقراطية هبرماس لا تنطلق من لا شيء وتحكمها حقوق أساسية، فبأي معنى إذًا يجب فهمها إذا لم تكن بهذه الجذرية؟

إذا كان أنصار الديمقراطية التداولية يرفضون فرض إكراهات خارجية على مسار التشريع الذاتي، فإنهم لا يختلفون، على الرغم من ذلك، على تأكيد وجود إكراهات داخلية صارمة تنظّم مسار التشريع الذاتي هذا. فبالنسبة إلى هبرماس،

---

(74) Courtois, p. 108.

(75) Ibid., p. 109.

يجب احترام مبدأي الحرية والمساواة في إجراءات التداول العمومي ذاتها، لكن تأكيد أن حقوقًا أساسية تعتبر مكوّنة مسارَ التشريع الذاتي لا يعني أن حقوقًا جوهرية أخرى ذات محتوى ملموس يجب أن تكون مدمجة بالضرورة في الممارسة التداولية، بل يجب أن نفترض وجود أصناف معينة من الحقوق الأساسية التي يمكن الفيلسوف أو المواطن تصورها نظريًا في كل مشروع تشريع ذاتي للمواطنين في شروط الحرية والمساواة.

يحدد هبرماس(76) أربعة من أصناف الحقوق هذه، ثلاثة منها تضمن الاستقلالية الفردية للمواطن وتعتبره مستقبلًا لهذه الحقوق، وهي تلك التي تمنحه **أولًا** أقصى قدر من الحريات الفردية، وتحدد **ثانيًا** وضعه كعضو في جماعة سياسية وقانونية، وتضمن له **ثالثًا** الحماية القانونية الفردية. والصنف **الرابع** يضمن الاستقلالية السياسية للمواطن ويعتبره هذه المرة مصدرًا للأصناف الثلاثة الأولى، والذي يمكن إجماله عمومًا في حقوق المشاركة السياسية. لكن هذه الأصناف لا تعني فرض إكراهات خارجية على محتوى المسار التداولي، إذ ترجع مهمة إرساء هذه الأصناف من الحقوق إلى المواطن ذاته بطريق ممارسات تداولية فعلية، بينما يقوم الفيلسوف بمهمة تفسير معنى مشروع التشريع الذاتي للمواطنين الأحرار والمتساوين، وذلك بوساطة الحق الوضعي وإعادة بناء شروط إمكانه. ومن هذه الشروط، إكراهات داخلية يجب أن تطبّق على مسار التداول إذا أراد مشروع التشريع الذاتي للمواطنين أن يحافظ على معناه، بمعنى آخر لا يمكن نتائج المداولات الديمقراطية أن تكون شرعية إذا لم تحترم الشروط الدنيا للتماثلية وللحرية وللمساواة التي تحيل إلى أصناف الحقوق الأربعة السالفة الذكر.

من التحليل السابق، يستنتج كورتوا أن نظرية هبرماس تفرض بطريقتها الخاصة، ومن دون أن تكون في حاجة إلى تبنّي نزعة تأسيسية للحقوق، قيودًا وإكراهات قوية بما فيه الكفاية على المسار الديمقراطي، وهو عنصر تتقاسمه مع الليبرالية التعاقدية. صحيح أن الأنموذج التداولي يحل محل العقد، حيث إن الجماعة القانونية تتشكل ليس بناء على عقد فرضي وإنما على قاعدة البحث عن

(76) Habermas, *Droit et démocratie*, pp. 135-149.

اتفاق فعلي بين المواطنين وفق الشروط الواقعية للتواصل، إلا أن هذا البحث عن الإجماع التوافقي يجب أن يتحقق على غرار العقد الاجتماعي الأصلي في شروط مثلى من الحرية والمساواة[77].

ج- النزعة التأسيسية والاستقلالية السياسية

إذا كان مشروع الديمقراطية التداولية ليس بتلك الجذرية التي يدّعيها أنصار القراءة الثنائية لنظريتي هبرماس ورولز، فإن نظرية هذا الأخير - بحسب قراءة كورتوا دائمًا - لا تبدو هي أيضًا بتلك التأسيسية المحافظة التي لا تحترم استقلالية المواطنين، والتي تجعل الحقوق الدستورية المضمونة في منأى من أي نقاش عمومي، مختزلة في النتيجة هذا الأخير في مهمة أداتية محض تتمثل في التصديق على النظام القائم، ومخصصة مهمة التأويل الفعلي للنصوص الدستورية على نخبة مكونة من قضاة المحكمة العليا ومختصي القانون.

يشير كورتوا إلى أن رولز ينادي في السياق المصطلحي للفيلسوف الأميركي أكرمان، بديمقراطية دستورية يصفها بالثنائية. ويسعى هذا التصور إلى تجاوز وجهة نظر النزعة التأسيسية القانونية، وكذا وجهة نظر سياسة الأغلبية، وفق معنى يقترب كثيرًا من أطروحة هبرماس حول الأصل المشترك للاستقلالية الخصوصية والاستقلالية العمومية. يستحسن، بحسب هذا التصور، التمييز بين أمرين: سلطة الشعب المؤسسة والسلطة العادية للمشرعين في الممارسة اليومية للسياسة. ويقابل هذا التمييز ذلك القائم بين القانون الأسمى الذي يخص القضايا الدستورية الأساسية والمعبر عن سلطة الشعب المؤسسة، والقانون العادي، حيث هو التعبير عن السلطة العادية للهيئة التشريعية[78].

تكمن وظيفة القانون الأسمى الذي تطبقه المحكمة العليا في حماية إرادة الشعب المؤسسة هذه، وذلك من خلال تأطير ممارسة السلطة العادية وتحديدها، بالتالي فإن هذا النظام الثنائي يتوسط النظام البرلماني الذي لا يعلو على تشريعاته

---

(77) Courtois, p. 111.

(78) Ibid., p. 115.

أي ميثاق دستوري والنظام الدستوري الذي يضع ميثاقًا من القوانين الدستورية العليا غير القابلة للنظر أو التعديل من أي هيئة انتخابية، بذلك تحافظ هذه الاستراتيجية الثنائية على الصفة التأسيسية للحقوق، وفي الوقت نفسه على الطابع الديمقراطي لصياغة القوانين. يؤكد كورتوا أنه بتأويل سليم لفكرة الديمقراطية الدستورية الثنائية هذه، يمكن بيان أن نظرية رولز ليست بذلك الطابع التأسيسي الخالص الذي ينزعه عنها أنصار القراءة الثنائية، وأن المحكمة العليا لا تحل محل التداول العمومي عنده، فهذا الأخير فعلي لا مجرد تصديق على النظام الدستوري القائم. بناء عليه، فهو يلح على خطأ هذه القراءة للسبب الآتي: أن المثل الأعلى لدستور عادل هو عند رولز كما عند هبرماس مشروع غير مكتمل، يجب العمل لأجله بشكل دائم، ما يجعل النقاش العمومي ضروريًّا[79].

يذكر رولز في غير موضع، أن المحكمة العليا تعتبر أعلى هيئة لتأويل الدستور، حيث إنها تحيي العقل العمومي في المنتدى العمومي وتجسده من خلال أحكامها حول القضايا السياسية الأساسية، وهي تقوم بذلك عندما تؤول الدستور بطريقة معقولة، يقول رولز: «إن المحكمة العليا تقوم بدورها عندما تؤول بوضوح وفاعلية الدستور بطريقة معقولة، لكن حين تعجز عن القيام بذلك... فإنها تجد نفسها في قلب جدل سياسي يتم حله في شروط القيم السياسية»[80]. إلا أنه يؤكد أيضًا أنه في حال عجزها عن القيام بذلك، وهو ما قد يحدث في الأغلب كما هي الحال في الولايات المتحدة، فإنها تجد نفسها وسط جدل سياسي لا يمكن حله إلا بالرجوع إلى ثوابت القيم العمومية[81]، وبناء عليه يمكن تأكيد أن الدستور بالنسبة إلى رولز «ليس ما تقول المحكمة العليا إنه هو؛ إنه بالأحرى ما يسمح الشعب - الذي يعمل وفق أحكام الدستور من خلال فروع الحكومة الأخرى - للمحكمة العليا أن تقول إنه هو؛ إذ من الممكن أن يُفرض تأويل خاص للدستور على المحكمة من خلال تعديلات أو بأغلبية سياسية واسعة ومستمرة»[82].

---

(79) Ibid.

(80) Rawls, *Libéralisme politique*, p. 287.

(81) Ibid.

(82) Ibid., p. 287.

والأمثلة على ذلك كثيرة، يذكر رولز من أهمها الأزمات الثلاث الكبرى التي عرفتها الولايات المتحدة الأميركية، والتي كانت سببًا مباشرًا وراء إدخال تعديلات مهمة على الدستور الأميركي، وهي على التوالي اللحظة التأسيسية الممتدة من عام 1787 إلى عام 1791[83]، واللحظة الاندماجية الناجمة عن حرب الانفصال[84]، ولحظة العقد الجديد[85] (The New Deal) منتصف القرن العشرين[86].

د- الجمرة الديمقراطية-الراديكالية الكامنة في الوضعية الأصلية

تكتسي هذه اللحظات، بحسب رولز، أهمية بالغة من وجهة نظر ديمقراطية، لأن الأمر يتعلق بقدرة المواطنين «على ملاءمة القيم الدستورية الأساسية مع الظروف الاجتماعية والسياسية المتغيرة، أو تضمين الدستور تأويلًا أوسع وأكثر اشتمالًا لهذه القيم»[87]. كما أنها تبين بالنسبة إليه أن دولة القانون الديمقراطية والمبادئ الدستورية المؤسسة لها تبقى مشروعًا مفتوحًا ودائم التحيين. من هنا، يتبين أن رولز لا يعارض ضرورة وجود منتديات حوار عمومي، وأكثر من ذلك أنه لا يختزل هذه الأخيرة في مجرد التصديق على النظام القائم الذي

---

(83) تم إدخال عشرة تعديلات على الدستور الأميركي في الفترة الممتدة من عام 1789 إلى عام 1791 وتتعلق إجمالًا بضمان الحريات الفردية للأشخاص (التعديل الأول، الثاني، الثالث، التاسع والعاشر) وتنظيم الإجراءات القضائية بما يتماشى واحترام هذه الحريات (التعديل الرابع، الخامس، السادس، السابع والثامن).

(84) تضمنت هذه اللحظة إدخال ثلاثة تعديلات، تقتضي إلغاء النظام الاستعبادي (التعديل الثالث عشر) وتعيد ضبط مفاهيم المواطنة والانتخاب بعيدًا من الاعتبارات العرقية (التعديلان الرابع عشر والخامس عشر).

(85) لم تتضمن مرحلة العقد الجديد تعديلات دستورية، غير أنها شهدت على المستوى القانوني إدخال إصلاحات كبيرة فرضها الرئيس الأميركي فرانكلين ديلانو روزفلت (Franklin Delano Roosevelt) على النظام الاقتصادي الأميركي بين عامي 1932 و1938، واعتماد مجموعة من الحقوق الاجتماعية في إطار ما يسمى «دولة الرعاية» (l'état providence).

Carl N. Degler et al., *Histoire des États-Unis: La Pratique de la démocratie*, Michel Deutsch (trad.) (Paris: Économica, 1980), pp. 89-91, 272-278 et 487-505.

(86) Rawls, *Libéralisme politique*, p. 287.

(87) Ibid., p. 288.

مهما كان قائمًا على دستور عادل نسبيًا ومهما كانت مشاركة الأفراد في الفعل التأسيسي لمبادئه الدستورية، فذلك لا يعني في المقابل أننا محرومون من الجمرة الديمقراطية-الراديكالية الكامنة[88] فينا بحسب تعبير هبرماس[89]، «إن المواطنين - يقول رولز - يناقشون بشكل مستمر المسائل المتعلقة بالمبادئ السياسية، وكذا المسائل المتعلقة بالمصلحة الاجتماعية. إضافة إلى ذلك، في إمكاننا أن نفترض أن كل مجتمع واقعي هو مجتمع غير عادل نسبيًا - وفي الأغلب غير عادل بشكل فاضح - الأمر الذي يجعل نقاشات كهذه ضرورية أكثر فأكثر (...). إن المثل الأعلى لدستور عادل هو دائمًا هدف يجب العمل لبلوغه»[90].

يبدو رولز من خلال ما سبق أنه في اتفاق تام مع موقف هبرماس في القانون والديمقراطية، والذي يتصور فيه المسار الديمقراطي مسارًا مفتوحًا، وبالخصوص كمشروع غير مكتمل قابل للمراجعة بالنظر إلى الظروف التاريخية، إلا أنه يرى على الرغم من ذلك أن ممارسة نقاش عمومي بذلك العمق الذي نجده في الأمثلة الثلاثة المذكورة آنفًا، والذي يضع المبادئ الأساسية للنص الدستوري محل مراجعة بذلك الحجم لا يمكن أن يكون بشكل دائم ومستمر[91]، «فإذا كانت الاستقلالية السياسية تعبر عن حريتنا، فإن من غير المعقول الإكثار من هذه الأفعال (...)، يجب عدم القيام بذلك إلا في الحالات التي يكون فيها مثل هذا الفعل مناسبًا»[92]. ثم إن ممارسة الاستقلالية يجب ألّا تؤدي إلى إبطال الحقوق

---

(88) الإشارة هنا إلى النقد الذي وجهه هبرماس إلى الوضعية الأصلية كإجراء حواري، إذ تحوز هذه الأخيرة في نظره محتوى ديمقراطيًا، غير أن الحرية الموكلة إلى الأفراد لا تسمح لهم بحسبه بتفعيل تلك الجمرة الديمقراطية ومنه التعبير الهبرماسي «la braise radicale démocratique qui sommeille dans la position originelle»، فحيث إن المواطنين عاجزون عن فهم الدستور كمشروع فإن الاستعمال العمومي للعقل ليس له معنى الممارسة الفعلية للاستقلالية السياسية، بل لا يقوم بسوى المحافظة على الاستقرار السياسي، ينظر: Habermas, «La Réconciliation,» p. 43.

(89) Courtois, p. 116.

(90) Rawls, «Réponse à Habermas,» p. 91.

(91) Courtois, pp. 116-117.

(92) Rawls, «Réponse à Habermas,» p. 95.

والحريات المنصوص عليها في الدستور، بمعنى آخر يجب ألّا تؤدي إلى «أزمة دستورية أو إلى ثورة»[93].

إن هدف الممارسة الديمقراطية يجب أن يكون بالأحرى صياغة تعديلات تهدف إلى جعل «الدستور يتقارب مع وعوده الأصلية»[94]، ما يتفق مع مفهوم الاستقلالية السياسية عند هبرماس وفق ما أُشيرَ إلى ذلك آنفًا، فهذا الأخير لا يدّعي أبدًا أن معنى مشروع الديمقراطية التداولية يجب أن يكون إعادة خلق الأسس الدستورية للمجتمع انطلاقًا من لا شيء في كل مرة نلجأ إلى ممارسة التداول العمومي، إن معنى المشروع يتمثل بالأحرى في إمكان تحيين التقليد الديمقراطي أي إمكان تأويل القواعد الدستورية الأساسية المتوارثة عن التقاليد الديمقراطية وتطبيقها، بما يتلاءم والظروف الحاضرة. ومنه، فإن إذكاء الجمرة الديمقراطية-الراديكالية المحايثة لمشروع الديمقراطية التداولية لا يتمثل في الثورة على المؤسسات الموجودة، بل تحيين المثل الأعلى لدولة قانون عادلة وشرعية بما يتوافق والظروف الراهنة، وهو أمر يسمح ببلوغه تأويل التراث الديمقراطي الحديث[95]. وهذا ما يفسر في النهاية الحذر المبالغ الذي يطبع موقفيهما عندما يتناولان مسألة العصيان المدني كإجراء احترازي في النظام الديمقراطي.

هـ- تذاوتية الذات: من الوضعية الأصلية إلى وضعية الحوار

يعتقد محللون كثر أنه فيما وراء التماثلات الكثيرة التي يمكننا ملاحظتها بين نظرية العدالة ونظرية الحوار، إن التشابه الرئيس يمكن أن يلمس في إجراء التمثيل المعتمد في كلتا النظريتين لتأسيس القواعد والمعايير القانونية وشرعنتها، أي إجراء الوضعية الأصلية في نظرية العدالة والوضعية المثلى للكلام في نظرية الحوار. ومن أبرز المدافعين عن هذا الموقف، الفيلسوف الفرنسي آلان رينو (Alain Renaut) الذي يلح على أن النقاش الذي دار بين رولز وهبرماس لا يعدو أن يكون نقاشًا ينمّ عن سوء تفاهم يمكن استجلاء أسبابه

(93) Rawls, *Libéralisme politique*, p. 289.

(94) Ibid., p. 288.

(95) Courtois, p. 117.

وتلافي نتائجه من خلال إظهار الموضوع الحقيقي الذي كان من المفروض أن يكون محل النقاش[96].

يتساءل رينو بعد عرضه مسألة تأسيس القواعد عند الفيلسوفين، عما إذا كانت الطريقة المعتمدة من رولز في تأسيس قواعد العادل تسقط فعلًا تحت الضربات الموجهة إليها من نظرية الحوار، أي كونها تنتمي إلى ميثولوجيا ميتافيزيقية (mythologie métaphysique) لعقل عملي منعزل، بالتالي فهي تشكل أنموذجًا أنانيًا للذاتية أصبح متجاوزًا في ظل الظروف الراهنة، خصوصًا بعد المنعطف اللغوي. ليجيب أنه يعترض على هذه القراءة، ذلك أن إجراء التمثيل المتمثل في الوضعية الأصلية، خصوصًا حجاب الجهل لا يشكل سوى التمثيل الرمزي لما يسمح به الحوار الحجاجي بمعنى آخر إنه يسمو بالفرد من فردانيته المتميزة إلى كونية الذات العملية. بهذا المعنى، لا تعتبر الذات التي تضع مبادئ العدالة عند رولز أكثر مونولوجية من تأسيس القواعد الإتيقية عند هبرماس، ففي كلتا الحالين ولأجل صياغة القواعد الصالحة يتعلق الأمر بإحداث ما يعتبره هبرماس لامركزة (décentrement) يمكن التوصل إليها انطلاقًا من الحوار، أي بالمشاركة الفعلية في الحوار لكل شخص معني. كما يمكن تصور هذه اللامركزة أيضًا بالتجريد المنهجي لما يفرّقنا وما يفرّدنا. في حالة أولى (هبرماس) يؤسس الحوار الفعلي هذه اللامركزة، وفي حالة ثانية (رولز) يقوم بذلك حجاب الجهل باعتباره نوعًا من الحجاج الذهني. حتى وإن بدا الإجراءان في مستويين متباينين تمامًا باعتبار أن هبرماس يلح أكثر من رولز على المسار الفعلي للامركزة، إلا أن رينو لا ينظر إلى ذلك على أنه تعارض بينهما، لذلك فهو يعتقد بوجود سوء فهم وراء الانشقاق الذي لا يتناول الوجه الفعلي للمشكلة بل يساهم في إخفائه[97]. كيف ذلك؟

يؤكد رينو أن طريقة هبرماس كلّها تقوم في العمق على قناعة أساسية تتمثل في تأكيده أنه يتعين علينا اليوم الأخذ في الاعتبار «المنعطف اللغوي» للفكر المعاصر، بالنتيجة تبني أنموذج فلسفي جديد هو أنموذج التواصل أو التفاعل

(96) Alain Renaut, «Habermas ou Rawls?,» *Réseaux*, vol 11, no. 60 (1993), p. 125.

(97) Ibid., p. 134.

باعتبار أن أنموذج الذات المنعزلة أصبح متجاوزًا، وغير صالح في مسار إرساء القواعد، في هذه النقطة بالذات يكمن سوء الفهم بين هبرماس ورولز، بحسب رينو، ذلك أن الأول يقع في مغالطة كبيرة عند تناوله مفهوم الذاتية، باختزاله حقيقة فكرة الذات في أنموذج الكوجيتو الديكارتي الأناني فرضيًا. من أجل ذلك، يرى رينو أنه إذا استطعنا التفريق بين مفهوم الذات ومفهوم الفرد فإنه في إمكاننا إدراك أن فكرة الذات تتضمن في ذاتها - حيث إنها لا تختزل في فكرة الفرد (الأنا المنعزلة)، وحيث إنها تقتضي على العكس من ذلك سموًّا ترنسندنتاليًّا وتجاوزًا لفردانية الأنا - فكرة التذاوتية، أي التواصل حول موضوع مشترك هو الحقيقة النظرية أو العملية[98].

إن إتيقا الحوار ترتكب إذًا، بحسب رينو، خطأ فادحًا من خلال إلحاحها على تأكيد أنه لأجل إعادة إدخال العلاقة مع الآخر في تفكير الإنسانية، يجب الإفلات من أنموذج الذات متجاهلة بذلك أن تاريخ الفكرة حافل بالفلسفات التي استطاعت أن تفكر التذاوتية من خلال الذاتية على غرار فلسفتي فيخته وكانط.

من جهة أخرى، يعتقد الباحث الفرنسي برتن أن التعديل الإجرائي الذي أدخله رولز في مرحلة لاحقة على نظرية العدالة، باتجاه «توازن تأملي تام»، يسمح بتنسيب (relativiser) النقد الذي يوجهه هبرماس إلى النزعة المونولوجية عند رولز، ذلك أن رولز على عكس ما كان يعتقده هبرماس في ما يخص نظرية العدالة، لا يعتبر التوازن التأملي في الوصف الذي يعرضه له (في مرحلة لاحقة على نظرية العدالة) ممارسة مونولوجية إلا إذا فهمنا الحوار وفق المعنى الضيق لأشخاص يجتمعون فعلًا ويتناقشون لفظيًا. غير أنه وفق المعنى الواسع، تعتبر قراءة الكتب والتحاور مع التراث من خلال الكتابة وجميع أشكال التبادل الفكري، ممارسة حوارية ما يخفف وطأة انتقادات هبرماس الأولى[99].

---

(98) Ibid., p. 135.

(99) André Berten, «Habermas critique Rawls. La position originelle du point de vue de la pragmatique universelle,» Document de travail no. 6 de la Chaire Hoover d'éthique économique, Université catholique de Louvain, Mars 1993, pp. 7-8.

كما ترفض أودار صفة المونولوجية التي يريد هبرماس إلصاقها بنظرية العدالة من خلال التركيز على مسار التبرير عند رولز الذي تعتبره مسارًا جماعيًا لا مسارًا فرديًا، وهو لا يختلف بحسبها عن مسار التبرير عند هبرماس. إن الكلام عن قاعدة عمومية للتبرير مثلما يفعل ذلك رولز يقتضي ضرورة تشكيل جماعة تبرير وحدها قادرة على منح قوتها الإجبارية للمبادئ، وإن اختلفت مع تصورنا الأخلاقي العادي. وتحيل جماعة التبرير هذه على المستوى المعرفي إلى التعاون كظرف من ظروف العدالة، يقول رولز: «يجد التبرير، حيث هو متصور للتصالح بوساطة العقل نقطة انطلاقه فيما يشترك فيه جميع أطراف الحوار»[100]، وهذا يفترض أنهم يضعون جانبًا ما يفرقهم لتقويم مبادئ تعاونهم بشكل حيادي أي أن يدخلوا في مسار حواري[101].

لتأكيد موقفها، تذكر أودار تأويل الباحثة الأميركية سوزان أوكين (1946-2004) (Susan Okin) للوضعية الأصلية، والذي يكون رولز قد وافق عليه، جاعلًا بذلك انتقاد هبرماس مونولوجية الوضعية الأصلية بلا معنى؛ إذ ترى أوكين أن أخذ وجهة نظر كل واحد في الاعتبار من المتعاقدين ضرورية بالنسبة إلى التعاون، ومنه فإن «الأطراف الموجودة في الوضعية الأصلية لا يمكنها التفكير، وهي غير متخذة وجهة نظر أحد مثلما يعتقد ذلك نقاد رولز الذين يستنتجون أن نظريته تستند إلى تصور غير مجسد للذات. يجب على الأطراف بالأحرى أن تتبنى منظورية كل شخص وفق معنى كل شخص ودوره. ولأجل ذلك يجب (...) أن يكون هناك نوع من ملكة تفهّم الآخر واستعداد للاستماع بعناية إلى مختلف وجهات نظر الآخرين»[102]. بمعنى آخر، إن الحياد لا يعتبر أبدًا غياب الشخصية أو تجاهل الآخر، بل إنه يفترض بالأحرى تجربة أخلاقية للآخر تبرز معنى العدالة الذي لدينا وتمنهجه.

---

(100) Rawls, *Théorie de la justice*, p. 580.

(101) Audard, «Le Principe de légitimité,» p. 109.

(102) Susan Moller Okin, *Justice, gender and the family* (New York: Basic Books, 1989), pp. 101-109.

نقلًا عن: Audard, «Le Principe de légitimité,» p. 110.

لذلك، يعترض رولز على وصف الوضعية الأصلية بالمونولوجية، ويؤكد طابعها الحواري والتماثلي مع الوضعية المثلى عند هبرماس[103]؛ إذ إننا نجده يتساءل عن وجهة النظر التي يجدر بنا انطلاقًا منها الحديث عن وسيلتي التمثيل هاتين، ليجيب بأن ليس هناك فرق في الواقع بين الوضعيتين ذلك أن جميع النقاشات التي تدور في الوضعية الأصلية كما في الوضعية المثلى للكلام، تحصل انطلاقًا من وجهة نظر المواطنين في إطار ثقافة عمومية خاصة بالمجتمع المدني وهي التي يسميها هبرماس الفضاء العمومي، ففي هذا الفضاء يناقش المواطنون الطريقة التي يجب بناء صياغة نظرية العدالة كإنصاف عليها. بناء عليه، فإن شروط المثل الأعلى للحوار وكذا تصور هذا الأخير الإجرائي للمؤسسات الديمقراطية متصورة كلها بالطريقة ذاتها في كلتا الوضعيتين، إذ يجب التذكير بأن هذه الثقافة المحيطة تتضمن مذاهب شمولية (فهمية) من جميع الأشكال، وأن هذه الأخيرة هي محل تفسير ونقاش ومواجهة مستمرة باعتبارها ثقافة من طبيعة اجتماعية، أي ثقافة الحياة اليومية وليست متوقفة على السياسة العمومية[104].

إن وجهة نظر المجتمع المدني تتضمن المواطنين كافة، ومثل الوضعية المثلى للكلام عند هبرماس يتعلق الأمر بحوار وهو مثلما يسمّيه رولز مستلهمًا المصطلح من الباحثة الأميركية كريستين كورسغارد[105] (Christine (1962-...) Korsgaard) حوار الجميع (un omnilogue)، أي ذلك الذي لا يتمتع فيه الفيلسوف بأي سلطة تنظيرية بمعزل من باقي المواطنين إلا من حيث إنه يملك ربما معارف حول بعض القضايا أكثر منهم فحسب، وعليه فكل من هؤلاء المواطنين يلجأ إلى سلطة العقل الإنساني كما هي حاضرة في المجتمع.

تمكن نقاشات المواطنين أن تكون، بحسب رولز، معقولة وتداولية، وهي محمية في النظام الديمقراطي بقوانين صارمة في ما يخص حرية التعبير، كما يمكن الحجاج أن يبلغ درجة عالية من الانفتاح والحياد، وأن يبدي انشغالًا

---

(103) Rawls, «Réponse à Habermas,» p. 65, Note 20.

(104) Ibid., pp. 63-64.

(105) Ibid., pp. 63-64.

حقيقيًا بالحقيقة أو بالمعقول عندما يتعلق الأمر بالسياسة. كما يرى رولز أن الحجاج معياري هنا ويُحمَل على المثل العليا والقيم، غير أن ليبراليته السياسية تحدده على خلاف إتيقا الحوار عند هبرماس بالمجال السياسي فحسب. فمن خلال مخاطبتها المواطنين في المجتمع المدني تمفصل نظرية العدالة كإنصاف تصورات سياسية أساسية مختلفة، آملة بتنسيقها ودمجها في تصور سياسي للعدالة يكون معقولًا وكاملًا ويطبق على البنية الأساسية لديمقراطية دستورية. ويتمثل المعيار الشامل للحكم على المعقول في التوازن التأملي العام والموسع، فإذا كان معيار فحص الحقيقة أو الصلاحية الأخلاقية هو القبول العقلاني التام والكلي في الوضعية المثلى للكلام، فإن التوازن التأملي يماثل، بحسب رولز، معيار الفحص الهبرماسي وفق المظهر الآتي: يتعلق الأمر بمثل أعلى مطلق لا يمكننا أبدًا بلوغه على الرغم من أنه يمكننا الاقتراب منه وفق معنى أن الحوار يُظهر مُثلنا ومبادئنا وأحكامنا الأكثر معقولية، بحيث نعتبرها أفضل تأسيسًا من ذي قبل[106].

3 - اللاعصيان المدني

يشار إلى رولز وهبرماس في الفلسفة السياسية المعاصرة على أنهما من الداعين إلى إرساء إجراء العصيان المدني في الديمقراطية المعاصرة، باعتباره إجراء احترازيًا ضد التجاوزات أو الظلم الذي قد تؤدي إليه ممارسات السلطة السياسية في هذا النظام. فقد أفرد كل منهما كما سبق الذكر في الفصلين الأول والثاني، هذه المسألة بدراسة خاصة، بحيث دافع كل منهما عن هذا الإجراء ضد التيارات السياسية المحافظة، واعتقادًا منهما أن العصيان المدني متى تم وفق مبادئ دولة القانون فإنه من الممكن أن يساهم في تقوية دعائم المؤسسات العادلة والديمقراطية وتثبيتها. لذلك، يعتقد منظّرون كثرٌ اليوم أن الفيلسوفين ساهما بشكل كبير في إرساء الدعامتين النظرية والشرعية للعصيان المدني في النظام الديمقراطي.

غير أن مظهر هذا الموقف المساند العصيان المدني لدى كل منهما يخفي

---

(106) Ibid., pp. 65-67.

حقائق تنم بالأحرى عن تخوف شديد منه وعدم رغبة في السعي الفعلي والواقعي إليه، وما الدفاع الظاهر عنه في الحقيقة إلا من حيث هو معتبر كصمام أمان أو شرط نظري للتوازن الفرضي الذي يجب أن يطبع الديمقراطية المعاصرة، ولكن من دون أن يكون إمكان اللجوء إليه محتملًا فعلًا. وما يدل على هذا النزوع عن هذا الإجراء هو سلسلة الشروط والتحديدات التي وضعها كل منهما أمام التطبيق الفعلي لهذا الإجراء، والمتضمنة في تعريف العصيان المدني ذاته عند كليهما، إذ نجدهما يلحان على اعتباره الحل الأخير بعد استيفاء الطرائق القانونية المحتملة كلها من جهة، ويركزان من جهة أخرى بشكل لافت على طابعه غير العنيف في التعامل مع الدولة والشعب. لذلك، يمكن القول إنهما يدافعان عن هذا الإجراء لكن يجب أن يخضع لشروط تجعله يأخذ شكلًا معتدلًا أمام القانون، مقربة إياه في الوقت نفسه أكثر فأكثر من مستوى الفعل العديم الجدوى.

يمكن إجمال هذه الشروط المحددة شرعيةَ العصيان المدني عند كلا الفيلسوفين في ثلاثة: الشرط **الأول** هو أن العصيان المدني لا يعتبر شرعيًا إلا إذا كان آخر الحلول الممكنة، أي إلا إذا شكل حقيقة - بالنسبة إلى الداعين إليه - الإجراء القانوني الأخير بعد استيفاء الطرائق والوسائل القانونية الممكنة كلها والتأكد من عدم نجاعتها فعلًا. الشرط **الثاني** أن يتحمل الداعون إلى العصيان المدني مسؤوليتهم القانونية الكاملة، بمعنى أنه في حال اعتقالهم وتعرضهم للمحاكمة، فعليهم الاعتراف بذنبهم وتقبّل عقوبتهم التزامًا بالقانون. الشرط **الثالث** والأهم هو أنه يجب عليهم قطعًا رفض كل شكل من أشكال العنف[107].

لكن، في العمق تجعل هذه الشروط الثلاثة من كل حركة عصيان مدني محاولة خالية من أدنى معنى ومحتوى، ما عدا المعنى الرمزي المحايث للإجراء، ذلك أن تطبيق هذه الشروط يكون بلا معنى في كثير من حالات العصيان الفعلي، فمثلًا يمكن الاعتراض على الشرط الأول الذي يجعل العصيان الإجراء الأخير بالقول إن العصيان يأتي في بعض الأحيان بالضبط ضد ظلم أو تجاوز ظاهر

(107) Rawls, *Théorie de la justice*, p. 405, et Jürgen Habermas, «Ziviler Ungehorsam - Testfall für den demokratischen Rechtsstaat,» in: *Die neue Unübersichtlichkeit* (Frankfurt, Main: Suhrkamp, 1985), p. 83.

للحقوق والحريات، بحيث يشرّع الطابع الاضطراري والفوري لهذا التجاوز اللجوء إلى العصيان من دون أن تكون هناك حاجة أو وقت كاف للمرور بالطرائق القانونية أولًا، مع العلم أن الدخول في لعبة اتباع الطرائق القانونية المتعددة يمكن أن يأخذ وقتًا طويلًا جدًّا يفقد الحدث طابعه الاضطراري والفوري. أما بالنسبة إلى الشرط الثاني الذي يقر بقبول العقاب المترتب عن خرق القانون، فإنه يتضمن تناقضًا أدائيًا بتعبير هبرماس، لأن خرق القانون في حالة العصيان المدني نابع من الاعتقاد أنه ظالم، بالتالي فإن القبول بالعقاب المترتب عن خرقه يجب أن يكون هو أيضًا غير عادل وإلا وقعنا في تناقض. يبقى الشرط الثالث المتعلق بالابتعاد من العنف أقرب إلى القبول، لأن هذا الأخير وإن كان أداة ضغط وإقناع فعالة فإن عواقبه قد تكون وخيمة ليس فحسب على السلطة محل العصيان، بل على المواطن بالتحديد أيضًا. إن تخريب الممتلكات، خاصة أكانت أم عمومية هو مس بحقوق المواطن وحرياته قبل السلطة، لكن قد يُبرَّر اللجوء إلى العنف عندما يتعلق الأمر مثلًا بمناهضة البرامج الإمبريالية أو الاستغلالية العابرة للأوطان.

إن هذه الحيطة في التعامل مع إجراء العصيان المدني تجعلنا نؤكد أن النظرية السياسية عند كل من رولز وهبرماس لا تركز في الحقيقة إلا على الجانب الرمزي لهذا الإجراء، مستهجنة جانبه اللاعنيف[108]، ما يسمح باختزال البعد التنظيري للعصيان المدني عند كلا الفيلسوفين فى مجرد الدعوة إلى نظام أخلاقي محض، يتطلع بالدرجة الأولى إلى الوصول إلى فضاء عمومي ثوري يمارس تأثيره المستمر على السلطة.

ثانيًا: في ما وراء النقاش العائلي
تصوران مختلفان للشرعية الديمقراطية

على الرغم من تأكيد الفيلسوفين أن نقاشهما لا يعدو أن يكون نقاشًا داخل إطار فلسفي واحد، أي تحت المظلة الليبرالية وفي فضاء الفلسفة الكانطية، إلا أن

(108) Robin Celikates, «La Désobéissance civile: Entre non-violence et violence,» *Rue Descartes*, vol. 1, no. 77 (2013), p. 41.

في إمكاننا إبراز اختلافات مهمة تظهر عند القراءة المتأنية لطرحيهما، حتى وإن كانت هذه الاختلافات محايثة للإطار الفلسفي العام ذاته الذي تدّعي النظريتان الانتماء إليه، وهو ما تم التعبير عنه من فيلسوفينا بكونه ينمّ عن سوء تفاهم ليس إلّا. فما هي أهم الاختلافات التي أدت إلى بروز سوء الفهم هذا؟

1 - الاختلاف في الأدوات المنهجية

أحد أهم الأسباب التي أدت إلى اختلاف الطرح والنتائج عند كلا الفيلسوفين يتمثل في الاستعمال اللامتماثل للأدوات المنهجية المعتمدة في المنظوريتين التواصلية والليبرالية. والقصد هنا هو الحديث عن التأثير السوسيولوجي الملاحظ في مجمل أعمال هبرماس وليس السياسية منها فحسب، والإطار الاقتصادي الذي يشكل الخلفية الضرورية لأي تفكير في التنظيم الاجتماعي في المجتمعات الليبرالية المتطرفة كما هي الحال في الولايات المتحدة الأميركية، والذي لا يشذ عنه رولز.

يؤكد هبرماس في كتابه **نظرية الفعل التواصلي** أن السوسيولوجيا هي وحدها القادرة على معالجة المشكلات الأخلاقية - العملية للشرعية التي تم التخلي عنها من السياسة والاقتصاد بعد تحولهما إلى علوم تحاكي موضوعية العلوم الإمبيريقية، لذلك نجده ينتقد علم السياسة الحديث الذي حل فترة محل الفلسفة السياسية لكونه يتناول السياسة كنسق تحتي (sous-système) للمجتمع لا يولي مهمة تصور المجتمع في مجمله أهمية، ويقصي من اعتباراته العلمية القضايا الأخلاقية - العملية للشرعية أو يعتبرها مجرد قضايا إمبيريقية، ومن هذا الواقع فإن هذا العلم يقطع في نظره مع إشكالية العقلانية[109].

يمكن أن يختزل البعد السوسيولوجي عند هبرماس في جملة واحدة، وهي أن الفعل السوسيولوجي الأول يكمن في الرجوع إلى العالم المعيش لتناول الظواهر الاجتماعية من وجهة نظر التذاوتية، والابتعاد من افتراض وجود علاقات

(109) Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel. T. 1*, p. 19.

أخرى خارج الفعل المتبادل بين الذوات، أي إن مبدأ التحليل لكل ظاهرة هو العلاقات القائمة بين أعضاء الجماعة فحسب، ومنه اختزال الموضوعية الظاهرة للبنى والمؤسسات في العمليات التي يقوم بها الفاعلون بعضهم إزاء بعض لجعل التعاون الاجتماعي ممكنًا. بهذه الصيغة الأخيرة، نلاحظ أن هذه المنظورية تقترب من الإشكالية الفينومينولوجية لبناء تجربة العالم والآخر، مع فارق بسيط هو أن هبرماس وبتأثير من جورج هربرت ميد (1863-1931) (George Herbert Mead) يقوم بهذا التفكير في هذا البناء خارج فلسفة الوعي، خصوصًا الأخذ في الاعتبار الوضع المشترك للذوات في ما يتعلق بالعمليات اللغوية والحوارية. بمعنى آخر، إنه يتناول التفاعل أو التواصل باعتباره وسيطًا أو وسيلة ذات مكونات متعددة هي موضوعية العالم الخارجي ومعيارية العالم الاجتماعي وذاتية العالم الداخلي واستقرار النظام الاجتماعي[110].

من وجهة النظر هذه، لا يتموضع هبرماس أبدًا في مستوى الوصف السوسيولوجي لنظام التفاعل المعتبر كجملة وقائع من بين أخرى. إن التواصل من حيث هو مبدأ مكوّن، فإن هبرماس يتناوله باعتباره ترنسندنتاليًا واجتماعيًا في الوقت نفسه يفتح مجالًا لوقائع وتجارب منفتحة على العلوم الاجتماعية. ويمكن هذا المجال أن يكون منفتحًا على تلك العلوم بطرائق متعددة، من بينها أن يتم تناوله من زاوية إعادة بناء منهجية للشروط القبلية العامة لإمكان التواصل وكذا لعناصر الكفاءة التواصلية[111].

في مقابل ذلك، لا نجد أي أثر لهذا التجذر السوسيولوجي لمعنى التفاعل والتواصل في نظرية العدالة التي وإن كانت منفتحة على تخصصات علمية أخرى لفهم العلاقة بالآخر، إلا أنها لا ترى في التحليل السوسيولوجي الأداة المثلى لاستجلاء ماهية هذه العلاقة، وتنزع في المقابل إلى اختزالها في البعد الاقتصادي. لذلك، يهيمن الأنموذج الاقتصادي بشكل كبير على نظرية رولز، ذلك أن الإجراء الرئيس الذي تقوم عليه نظريته، والذي يشرعن مجمل المسار الحواري

---

(110) Louis Quéré, *La Sociologie à l'épreuve de l'herméneutique: essais d'épistémologie des sciences sociales*, Anthropologie du monde occidental (Paris: L'Harmattan, 1999), p. 116.

(111) Ibid., p. 117.

هو في الأصل وضعية الحوار الأولية أو الوضعية الأصلية، هذه الأخيرة التي استلهمها رولز من نظرية الألعاب[112] (La théorie des jeux) ومن النزعة الفردانية الميتودولوجية[113] (L'individualisme methodologique)، إذ يُعرَّف أطراف الحوار الذين يتميزون بالعقلانية والحذر في هذا السياق بكونهم مجرد فاعلين اقتصاديين يبحثون عن التوزيع الأكثر نفعًا لخيرات الحياة وأعبائها في الجماعة. إن حجاب الجهل يقوم هنا بوظيفة مزدوجة تتمثل من جهة في أنه استلابي، حيث إنه يعزل الفرد عن عالمه المعيش وخياراته الخاصة، ومن جهة أخرى في أنه كوني. بتعبير آخر، إنه يسمح بانتقال الفرد من المنظورية الأنانية ليتطلع إلى مقتضى كونية الأمر القطعي، وذلك بسعيه وراء المنفعة العامة.

بهذا المعنى، لا يبتعد الأنموذج الرولزي - على الرغم من أنه مطروح في الأصل كبديل وفي تعارض مع الأنموذج النفعي - في نتائجه عن الأنموذج التجاري (le modèle marchand)، فتمامًا مثل هذا الأخير يقبل أنموذج نظرية العدالة الحريات الأساسية والتفاوت في الثروات اللذين هما ضروريان للسير الحسن للسوق[114]. لكنه يعدّل في مقابل ذلك وبنبرة اجتماعية أولوية الفاعلية ويتبنى صيغة معتدلة من أمثلية باريتو[115] (optimum de Pareto)، ليؤكد أن توزيعًا معينًا

---

(112) هي نظرية رياضية تسمح بتحليل الوضعيات التي يتوقف فيها الفعل الأمثل بالنسبة إلى الفاعل على التوقعات التي يشكلها حول قرار فاعل آخر. والهدف من هذه النظرية تحديد استراتيجية مثلى لكل فاعل، وهنا تتقاطع مع الوضعية الأصلية عند رولز، يُنظر: Bernard Guerrien, «Théorie des jeux,» dans: Sylvie Mesure & Patrick Savidan (dirs.), *Dictionnaire des sciences humaines* (Paris: Presses universitaires de France, 2006), p. 1170.

(113) الفردانية الميتودولوجية هي براديغم في العلوم الاجتماعية يقر بإمكان وصف الظواهر الجماعية وتفسيرها انطلاقًا من خصائص الأفراد وأفعالهم ومن تفاعلهم المتبادل، يُنظر: Bernard Valade, «Individualisme et holisme méthodologique,» dans: Ibid., p. 620.

(114) Benoît Frydman, «Le Calcul rationnel des droits sur le marché de la justice: L'école de l'analyse économique du droit,» dans: Tony Andréani & Menahem Rosen (dirs.), *Structure, système, champ et théorie du sujet: [colloque, 22-23 mars 1996, Université de Paris-X et Université de Paris-VIII]*, L'ouverture philosophique (Paris: L'harmattan, 1997), p. 142.

(115) نسبة إلى عالم الاقتصاد الإيطالي فيلفريدو باريتو (1848-1923) (Vilfredo Pareto)، ويقرر هذا المعيار أن الوضعية «أ» هي أمثلية باريتو (Optimum Pareto) إذا لم يكن هناك أي وضعية ممكنة أخرى «ب»، بحيث من جهة يفضل شخص في الأقل بشكل حصري «ب» على «أ»، ولا يفضل من جهة أخرى أي شخص «أ» على «ب». بمعنى آخر، ما دام في الإمكان تحسين وضعية شخص من دون إلحاق =

للثروات يكون أفضل من توزيع آخر إذا وفقط إذا كان غنى البعض لا يتم على حساب فقر البعض الآخر (وهو أمثلية باريتو)، بل يجب أن يتم مع تحسين وضعية الأقل حظًا (أي وفق مبدأي الفرق عند رولز). إن الأطراف المتعاقدة تقوم إذًا بمساومة تخص أساسًا قواعد توزيع المنافع والامتيازات من جهة، وتوزيع الأعباء من جهة أخرى، بالتالي فإن أنموذج المساومة مرتبط عند رولز كما عند علماء الاقتصاد بإجراء توزيع الخيرات المادية، ما يجعل عدالة رولز تختزل في العدالة التوزيعية[116].

لأجل ذلك، يؤكد الباحث البلجيكي بنوا فريدمان (Benoît Frydman) في هذا الصدد أن رولز يقدم رغمًا عنه وصفًا جيّدًا للتوظيف الأيديولوجي للخطاب الاقتصادي، فأنموذجه يتناول الأفراد باعتبارهم فاعلين اقتصاديين، لكن في منظوريته الجديدة يأخذ الفاعل الاقتصادي اسمًا آخر هو «موضوع الحق» (Sujet de droit)، أي ذلك الإنسان العاقل والحذر المهتم بمصالحه والحريص على عدم إلحاق الضرر بمصالح الآخرين. ويسمح حجاب الجهل بإضافة ذات ترنسندنتالية مونولوجية محايدة إلى هذه الذات الإمبيريقية. لكن، لا يوجد فعليًا حوار بين المواطنين حول مبادئ العدالة، بل بالأحرى مشاركة في ذات كبرى تُبرز لكل واحد ما هو عادل للجميع وخير له هو، وهذه الذات الكبرى تجسدها السوق في الأنموذج التجاري. فإذا امتثلت الذات إلى هذا الأنموذج فسيُجازى سلوكها وحمايتها بالقانون، أما إذا حادت عن الأنموذج فإن الذات الزائغة تعاقب[117].

إن تحليل التفاعل الاجتماعي وفق المنظورية العمودية للمصلحة الشخصية في هذا التحليل الاقتصادي ينم عن سيطرة لأنموذج الذات المونولوجية وعن غياب للمنظور التذاوتي في نظرية العدالة، وهو اختلاف منهجي أساس آخر مع

= الضرر بوضعية شخص آخر، فإنه من الواجب علينا القيام بذلك، ينظر:
Christian Arnsperger & Philippe Van Parijs, *Éthique économique et sociale*, Nouv. éd. Repères 300 (Paris: La Découverte, 2003), p. 24.

(116) Benoît Frydman, «Négociation ou marchandage? De l'éthique de la discussion au droit de la négociation,» dans: Philippe Gérard et al (dirs.), *Droit négocié, droit imposé*? (Bruxelles: Publications des facultés universitaires Saint-Louis, 1996), pp. 238-241.

(117) Frydman, «Le Calcul rationnel,» p. 143.

هبرماس، إذ يركز هذا الأخير في مجمل نظريته الفلسفية لا السياسية منها فحسب على أولية التفاعل في فهم العلاقة بالآخر، لذلك يشكل الأنموذج التذاوتي عنده براديغمًا جديدًا يسمح بإدراك هذه العلاقة ويقطع بالنتيجة مع البراديغم الأناني أو المونولوجي الموروث عن الأنوار. إن تركيز هبرماس على البعد التذاوتي سيقوده إلى الانتقال من المنظورية العمودية للمصلحة الشخصية إلى المنظورية الأفقية للمصلحة المشتركة، لذلك تقتضي فكرته تبيان أن تجربة كونية الفعل لا يمكن أن تجد واقعيتها إلا في الفهم البيني.

يستلهم هبرماس تحليلاته كلها في هذه النقطة من الأعمال الأولى لهيغل والمسماة دروس يينا[118] (les Leçons d'Iéna)، والتي ينتقد فيها هذا الأخير التصور الكانطي للأنا باعتبارها الوحدة الخالصة التي ليس لها مرجعية سوى ذاتها، بمعنى آخر إن تجربة هوية الأنا عند كانط لا تكون إلا في التأمل الذاتي من دون اعتبار مواضيع العالم الممكنة، وفي هذا التأمل تتشكل وحدة الأنا كوعي بالذات[119]. إن مثل هذا التصور للوعي بالذات يتجاهل، بحسب هيغل، العنصر الأساس في عملية الوعي وهو الآخر، فكل وعي بالذات بالنسبة إليه هو أولًا وعي بالآخر أو هو نتيجة حتمية لعلاقة الأنا بالآخر، بالتالي لا تنغلق جدلية الوعي بالذات في علاقة التأمل الذاتي، بل تنفتح على علاقة التكامل التي يطورها الأفراد بين بعضهم بعضًا، بذلك تصبح التجربة الأصلية عند هيغل تجربة التفاعل التي تتمرن فيها الأنا بالنظر إلى ذاتها في مرآة الآخر[120].

---

(118) هي الدروس التي ألقاها هيغل في بدايات تدريسه الجامعي في جامعة يينا (Iéna) عندما كان مساعدًا لفريدريك شيلينغ (Friedrich Schelling)، أي في الفترة الممتدة من عام 1801 إلى عام 1806، وفيها نجده يضع كأساس لمسار تشكل الوعي منهجية خاصة، إذ تشكل مقولات اللغة، الأداة والعائلة ثلاثة أنواع من العلاقات الجدلية ذات قيمة متشابهة، بمعنى أن التمثيل الرمزي ومسار العمل والتفاعل القائم على التبادلية تتوسط الذات والموضوع كلًا بطريقتها الخاصة. لكن هذه المنهجية ستختفي من أعماله اللاحقة لتعوض بالتقسيم بين الوعي الذاتي والوعي الموضوعي والوعي المطلق، ينظر: Jürgen Habermas, *La Technique et la science comme idéologie*, Jean-René Ladmiral (trad.), Collection Les Essais 183 (Paris: Gallimard, 1973), pp. 163-221, et Paul Ladrière, *Pour une sociologie de l'éthique*, Sociologie d'aujourd'hui (Paris: Presses universitaires de France, 2001), pp. 259-269.

(119) Habermas, *La Technique*, pp. 166-167.

(120) Ladrière, pp. 260-261.

شكلت العودة إلى هيغل في هذه النقطة بالنسبة إلى هبرماس لحظة حاسمة، حيث إنها سمحت له بوضع الأسس الأولى لخصوصية العلاقة الحوارية التي لا يمكن اختزالها في أي صورية مونولوجية. لذلك، يعيب هبرماس على نظرية العدالة عند رولز عدم قدرتها على إدراك أهمية وجهة النظر التذاوتية، وأنها بقيت حبيسة الأنموذج المونولوجي الذي لا يتضمن إلا عنصرين فقط لمن يريد التفكير في العدالة وشرعية المؤسسات الأساسية للدولة، هما من جهة وجهة نظر الفيلسوف أو الشخص (الفرد المنعزل) الذي يفكر في المؤسسات الأساسية للمجتمع، والذي يقترح تصوريًا شكل تمثيل الوضعية الأصلية ومبادئ العدالة، ثم يضع التوازن التأملي لتعديل ما يجب تعديله في نظريته، ومن جهة أخرى وجهة نظر الفرد (المنعزل) الذي يعيش تصوره الخاص للحياة الحسنة والمستعد للتعاون من أجل التوصل إلى تصور العدالة الذي يسمح للجميع بعيش حياتهم الحسنة، وفي كلتا الحالتين لا تخرج الذات عن ذاتيتها في تصورها للجمعنة السياسية.

2- بين المناجاة والحوار: من المنظورية المونولوجية إلى الحوار التذاوتي

تتمحور الانتقادات التي يوجهها هبرماس إلى رولز بالخصوص حول الطابع السياسي لليبراليته، ثم للإجراء المتبع في عملية التبرير الذي هو الوضعية الأصلية ولتصور للحقوق الأساسية وعلاقتها بالمسار الديمقراطي. سنحاول في هذا العنصر تناول هذه النقاط بالتركيز وإبراز ردود رولز في كل مرة.

أ- الليبرالية والمنظورية الفردانية

كانت لهبرماس، حتى قبل لقائه بليبرالية رولز السياسية، مواقف نقدية حادة اتجاه المذهب الليبرالي عمومًا يمكن إرجاعها إلى ترسبات النظرية النقدية في مرحلة من مراحل تطوره الفكري، فقد ظل هبرماس يعيب على هذا المذهب عجزه المزمن عن تصور اندماج اجتماعي قائم على التضامن. إن غياب هذا المفهوم في المذهب الليبرالي راجع بالنسبة إلى هبرماس إلى عدم القدرة لدى منظري الليبرالية عمومًا على إدراك البعد التذاوتي في العلاقات الاجتماعية، وانطلاقهم

في المقابل من أوليات العقلانية الأداتية أو الاستراتيجية، ما يجعل نظرتهم إلى المواطنة وإلى النظام السياسي في مجمله نظرة أداتية وفردانية محضًا[121]. في هذه المقاربة الليبرالية، ينظر إلى الدولة على أنها الفضاء الذي يدافع الأفراد داخله عن مصالحهم الشخصية ضد مواطنين آخرين وضد النظام الإداري للدولة[122]. كما أن الحقوق الخاصة والسياسية للأفراد هي في الأغلب حقوق أخلاقية وطبيعية، ولا ينظر إلى الصيغ المختلفة للعقد الاجتماعي المقترحة مثلًا من هوبز ولوك إلا باعتبارها إجراء هدفه الأساس المصلحة الشخصية للأفراد المشاركين في العقد.

إن الأنموذج الليبرالي للمواطنة والديمقراطية يركز على الحقوق الفردية وعلى عدالة النظام السياسي، حيث إن الحكم على فاعلية أو عدم فاعلية الحكومات يتوقف في النهاية على قدرة هذه الأخيرة أو عجزها عن الأخذ في الاعتبار التفضيلات الفردية، وينتج من ذلك في نظر هبرماس اختزال الممارسة المواطنية في القدرة على تحقيق أو تلبية الحقوق الفردية داخل جسم الدولة، وهو تصور لا يمت بصلة إلى المواطنة الفعلية، فهذه الأخيرة يجب أن تنشد مثلًا كونية داخل الدائرة السياسية. إن أنموذج الدولة المنبثق عن التصور الليبرالي جعل هذه الأخيرة تختزل في دورها الحامي الحقوق الفردية للمواطنين ليس إلا[123].

باختصار، يرى هبرماس أن المذهب الليبرالي بتركيزه على الفردانية المنعكسة على ذاتها يفشل من جهة في إدراك المثل الأعلى مواطنةً عقلانية قائمة على التذاوتية وعلى الكونية، ويفشل من جهة أخرى في تصور نظام سياسي بطريقة إيجابية أي باعتباره التعبير عن شكل حياة قادر على خلق رابطة تضامن اجتماعي بين المواطنين.

يمكن أن تكون هذه الانتقادات موجهة بطريقة غير مباشرة أيضًا إلى ليبرالية رولز السياسية، فهذا الأخير يلح على ميزة التواضع، إذ إنه لا يمكننا تأسيس مبادئ العدالة إلا من خلال بناء نظرية متواضعة في العدالة، ولما كان التواضع من

---

(121) Habermas, *L'Intégration républicaine*, p. 74.

(122) Ibid., p. 75.

(123) Ibid.

المميزات الأساسية لنظريته في العدالة، فإن ذلك يجعله دائمًا في خط الفلاسفة الليبراليين الذين ينتقدهم هبرماس، ويمكننا أن نلاحظ التعبير عن هذا التواضع الذي تدّعيه الليبرالية السياسية في منهج التفادي المعتمد من رولز لضمان وضع مبادئ العدالة واستقرار النظام السياسي.

ب- بين الليبرالية السياسية والديمقراطية التداولية

في نقاشهما الذي دار في عام 1995، يأخذ هبرماس على ليبرالية رولز السياسية مآخذ كثيرة تحمل في مجملها على حياد النظرية السياسية وعلى الوضعية الأصلية وعلى مفهوم الخيرات الأولى، غير أن رولز في رده على هذه الانتقادات لم يوجّه انتقادات بعينها إلى نظرية هبرماس واكتفى في المقابل بتوضيح نقاط الاختلاف الرئيسة التي ذكرها هبرماس، مبرزًا أنها ترجع إجمالًا إلى اختلاف أطروحتيهما، فبينما تعتبر نظريته سياسية محضًا، تأخذ نظرية هبرماس طابع النظرية الفلسفية الشمولية، وهذا ما يبرر أساس التعارض الظاهر بينهما.

(1) النظرية المعيارية بين التصور السياسي والتأسيس الفلسفي

تحمل الانتقادات التي يوجهها هبرماس إلى ليبرالية رولز السياسية نقاطًا عدة، غير أنه يمكن إرجاع الاختلافات الأساسية إلى تصور كل منهما دورَ الفلسفة وعلاقتها بصياغة النظرية المعيارية، فإذا كانا متفقين حول واقع أن كل مقاربة تيليولوجية أو كمالية غير ممكنة، وأن من الضروري تمييز القضايا الخاصة بالخير من التي تخص الاختيارات الأكسيولوجية والتفضيلية لدى كل فرد، ذلك أنه لا يمكن النظرية الفلسفية بالنسبة إلى كلا الفيلسوفين المنتميين إلى المرجعية الفكرية الكانطية نفسها، أن تقدم جوابًا إلا عن المسائل الأولى (العادل)، ويجب أن تتخلى عن كل اقتراح إتيقي، فإن نقطة الخلاف بينهما تتمثل في التساؤل: إلى أي درجة يمكن حمل هذا الاقتضاء؟ بمعنى آخر، ما هي الإكراهات التي يفرضها هذا الاقتضاء في صياغة نظرية معيارية؟ وإذا كان رولز يعتبر أنه يقترح تصورًا سياسيًا محضًا للعدالة، فإن هبرماس في المقابل يعتقد أن كل منظور نقدي لا يمكن أن يتنازل عن شكل معين من التأسيس الفلسفي للأخلاقية عمومًا بوسائل نظرية للعقل التواصلي.

يؤكد رولز أن نظريته في العدالة هي نظرية مستقلة، ما يعني أن إجراء التبرير عنده يجب ألّا يستند إلا إلى استقلالية العقل السياسي لا إلى مذاهب شمولية أبدًا، كلية كانت أو جزئية. كما أنه يلح دائمًا على عدم اعتبار هذه النظرية مجرد تطبيق لنظرية أخلاقية عامة على المجال السياسي، يقول رولز في هذا الصدد: «يُقدّم التصور السياسي باعتباره موقفًا مستقلًا. وإن أردنا تبريره بالرجوع إلى مذهب أو مذاهب عدة شمولية، فإنه لا يطرح أبدًا كنظرية من هذا النوع ولا كاشتقاق منها»[124]، بمعنى آخر، وإن أدى مذهبنا الشمولي إلى تبنّي نظرية في العدالة باعتبارها إنصافًا ولو استطعنا تبرير تلك النظرية انطلاقًا من مذهبنا الشمولي، إلا أنه يجب عدم طرح النظرية أبدًا كما لو أنها قائمة على مذهب شمولي.

يُفهم هذا الحذر نسبيًا برغبة رولز في المحافظة على الإرث السياسي للأنوار، لكن مع التخلص من ترسباته الفلسفية، خصوصًا من تصورات العقل والحقيقة، إذ لما كان مفهوم الحقيقة مفهومًا إشكاليًا ومحل جدل فإنه يجب تعليق الرجوع إليه أو وضعه بين قوسين[125] وتحويل عملية تقويمه إلى الفرد، أي إلى النظرية الشمولية (الفهمية) التي ينتمي إليها الفرد[126]، فمن الطبيعي أن يكون لهذا الأخير انتماء إلى مذهب شمولي معين مرتبط بنظرية العدالة، حيث إن كل فرد في إمكانه تقبل هذه النظرية بالاستناد إلى حجج وبراهين تقدمها له نظريته الشمولية. بهذا، فإن كل نظرية شمولية معقولة يمكنها تقديم أسباب وجيهة تقود إلى تبنّي مبادئ العدالة كإنصاف وتبريرها، لكن لا يشكّل أي من هذه المذاهب التبرير الرسمي، يقول رولز: «الميزة الأساسية لنظرية سياسية هي أنها معروضة على أنها مستقلة وأنها مطروحة في استقلال عن مثل هذه الخلفية (المذهب الشمولي) ومن دون الرجوع إليها»[127]. لذلك، يعيب رولز على نظرية هبرماس كونها نظرية ميتافيزيقية لأنها تفترض إشارات أنطولوجية تتعلق بطبيعة العلاقات الإنسانية، فما هو موجود فعلًا، بحسب هبرماس، هو الأشخاص الذين يتواصلون، لذلك

---

(124) Rawls, *Libéralisme politique*, p. 37.

(125) John Rawls, «L'indépendance de la théorie morale,» Bertrand Guillarme (trad.), *Cités*, no. 5 (2001), pp. 161-182.

(126) Rawls, *Libéralisme politique*, p. 164.

(127) Ibid., p. 37.

فهو يعيد بناء الفرضيات اللغوية المتضمنة في الحوار ويعتبرها حقيقية بالنسبة إلى الجنس البشري كله، في مقابل ذلك تبني نظرية رولز مبادئ العدالة بالاستناد إلى المؤسسات الموجودة في المجتمع فحسب.

لسنا في حاجة إذًا، بحسب رولز، إلى إبراز حجج ميتافيزيقية أو ترنسندنتالية لبناء نظرية معيارية، ذلك أننا نتقاسم ثقافة سياسية ديمقراطية غنية بالآراء الأخلاقية مُشَكّلة من «المؤسسات السياسية لنظام دستوري ومن التقاليد العمومية الناتجة من تأويلها، وكذا النصوص والوثائق التاريخية المعروفة من الجميع»[128]. هذه الأخيرة تشكل مرجعيات ثابتة ومواد كافية لاكتشاف قاعدة عمومية للتبرير[129]. من بين هذه الأفكار الأساسية لبناء نظرية العدالة، يذكر رولز الفكرة القائلة إن المجتمع العادل هو نظام تعاون منصف بين أشخاص أحرار ومتساوين، والفكرة القائلة إن المواطنين هم أشخاص أحرار ومتساوون[130]. إذًا، ليس على الفيلسوف سوى إدراك هذه الأفكار وتفسير نتائجها المعيارية.

يحدد هبرماس في مقابل منهج التفادي هذا[131] (la méthode d'évitement) الذي يريد رولز بوساطته حماية نظريته، منهجًا آخر يتمثل في ضرورة إعادة بناء الرؤية العملية الأخلاقية للحداثة في مجملها لتتماشى والسياق ما بعد الميتافيزيقي الراهن، بمعنى العمل على تشكيل بنيات معيارية بهدف المحافظة على المعنى النقدي والطابع الكوني للمشروع الحداثي. إن المهمة الأولى التي يناط بالفلسفة القيام بها لإبعاد شبح النزعات الشكية في عصر تمت فيه عقلنة صور العالم الميتافيزيقية والدينية هو إظهار أن القضايا المعيارية لا يزال لديها محتوى معرفي[132]. وليس هناك وسيلة تسمح بتبرير فرضية أن القضايا العملية هي موضوع لقرار مؤسس، وفي إمكانها ادعاء صلاحية مماثلة لصلاحية الحقيقة[133]

(128) Ibid., p. 38.

(129) Ibid., p. 32.

(130) Ibid., p. 39.

(131) Habermas, «La Morale des visions,» p. 143.

(132) Ibid., p. 150.

(133) Habermas, *Morale et communication*, p. 89.

سوى اللجوء إلى التداولية الصورية. ويمكن القيام بهذا التحليل انطلاقًا من نظرية فلسفية للممارسة التواصلية.

إن محتوى التصور الحواري للأخلاق والحق يمكن استخلاصه وإعادة بنائه انطلاقًا من عناصر ملازمة لممارساتنا اللغوية اليومية. والحالة الأنموذجية هي تلك المتمثلة في التفاعل الذي يتوقف نجاحه على الموقف المعبّر به من مستمع ما بالقبول أو بالرفض إزاء مطلب صلاحية قابل للنقد ومدافع عنه باللجوء الى حجج ودوافع مبررة[134]. يعتقد هبرماس أنه يمكن موقفه إذا ما بُني على هذه الأسس أن يطالب بوضع كوني، ذلك لأن استنتاج المبدأ الأخلاقي ونظام الحقوق ليس سوى تحليل وتفكير في الفرضيات المهيكلة لكل فكر وفعل. لكن، ما الذي يجعل مقاربة شمولية أو فهمية كهذه ضرورية؟

إن تبرير أي منظورية نقدية بالنسبة إلى هبرماس، سواء تعلق الأمر بنظرية في العدالة كإنصاف أو بتصور تداولي للديمقراطية يتطلب أولًا إعادة تأهيل تصور العقل، أو بالأحرى إرساء مفهوم إجرائي للعقلانية كقاعدة تشكّل مصدر صلاحية للمبادئ وأشكال الحجاج السياسي. يعتقد هبرماس أنه حتى منهج التفادي عند رولز لا يفلت من هذه القاعدة، ذلك أن الفرد عند رولز مجبر على الانطلاق من قرارات معيارية وإن كانت غير ميتافيزيقية، إلا أنها تتجاوز المجال السياسي[135]. إن اللجوء إلى ثقافة سياسية عمومية متضمنة في التراث الديمقراطي لا يتم على مستوى مجرد، حيث إنه يجب دائمًا على تلك الأفكار، وإن كانت مستوحاة من تراث المجتمع الديمقراطي أن تكون مؤسسة عقليًا من طريق وسيط اللغة لضمان ادعاء صلاحيتها، وهو ما يدفع هبرماس إلى تأكيد أن من غير الممكن على النظرية السياسية أن تتطور بعيدًا من النقاشات الفلسفية[136].

يبقى موقف رولز، على الرغم من هذه الانتقادات، ثابتًا إزاء مسألة حقيقة

(134) Jurgen Habermas, «Explications du concept d'activité communicationnelle,» dans: Jürgen Habermas, *Logique des sciences sociales et autres essais*, Rainer Rochlitz (trad.), Quadrige. Grands textes (Paris: Presses universitaires de France, 2005), p. 417.

(135) Habermas, «La Morale des visions,» pp. 48, 155-165.

(136) Ibid., p. 146.

القضايا العملية، حتى أنه أبدى مرونة من خلال استعماله مفهومَ المعقول بديلًا من مفهوم الحقيقة وتأكيده واقع أنه يمكننا الحكم بالحقيقة على نظرية العدالة كإنصاف، لكن ذلك لا يتم في نظره سوى على المستوى الفردي، أي انطلاقًا من المذهب الشمولي الذي ينتمي إليه الفرد. لكن، لا يمكن النظرية أن تحكم على ذاتها بالحقيقة، بل بتأكيد معقوليتها فحسب، يقول رولز: «باعتراف المواطنين بأن مواقف الآخرين معقولة، فإنهم يعترفون أيضًا بأنهم عندما يطرحون مذاهبهم الشمولية الشخصية، فإن الآخرين لا يرون فيها سوى تعبير عن أهمية الاعتقادات الشخصية. والسبب في ذلك أنه في الوقت الذي يمكن الأشخاص أن يعترفوا بمذاهب الآخرين بأنها معقولة، فإنه لا يمكنهم الاعتراف بكونها كلها حقيقية. والحال أن لا وجود لأساس عمومي مشترك لتمييز الاعتقادات الحقيقية من الخاطئة»(137). بمعنى آخر، إن الحقيقة ليست معيارًا كافيًا عندما يتعلق الأمر بالمذاهب الشمولية، لذلك كان من الأفضل استعمال معيار المعقول. بهذا المعنى، يمكننا الحكم على ديانة معينة بأنها معقولة لأنها تدعو إلى قيم معينة تنشد الخير العام والتنظيم الحسن للمجتمع غير أنه يستحيل علينا الحكم عليها بأنها صحيحة أو خاطئة. كما أن استعمال معيار العقلاني في الحكم على المذاهب الشمولية يسمح بوضع بعض هذه الأخيرة إزاء بعضها الآخر في إطار حواري بعيد من أشكال الإقصاء كلها، بهدف التوصل في النهاية إلى إبراز أوجه التشابه بينها والوصول إلى تصور للعدالة يكون محل إجماع بالتقاطع.

(2) الوضعية الأصلية

يكمن الاختلاف الرئيس الآخر بين رولز وهبرماس في تحديد الآلية التي يقترحها كل منهما لتبرير القواعد أو مبادئ العدالة، ويمكن أن نوجز الفرق بين الوضعية الأصلية والوضعية المثلى للكلام في ثلاث نقاط أساسية:

- إن الوضعية المثلى للكلام ليست عند هبرماس مجرد إجراء تمثيلي يطوره المنظّر، بل هي المثل الأعلى الذي تحمله في ذاتها النقاشات العملية.

- ثم إنها تشكّل، وهذا هو الأهم، إطارًا حواريًّا في الوقت الذي تطرح

(137) Rawls, *Libéralisme politique*, p. 166.

الوضعية الأصلية تفكيرًا مونولوجيًا لذوات تفكر كل واحدة لذاتها فحسب، وقد انتقد هبرماس هذا الطابع المونولوجي للوضعية الأصلية.

- تعبّر الوضعية الأصلية على خلاف وضعية الحوار عن صورة مطورة من أنموذج العقد الاجتماعي الذي يعتبره هبرماس أنموذجًا عقلانيًا فاشلًا لتصور شرعية الرابطة الاجتماعية.

سنحاول تناول هذه النقاط بالتحليل، ولكن قبل ذلك لننظر في الانتقادات التي يوجّهها هبرماس إلى أنموذج الوضعية الأصلية.

على الرغم من أن نقد هبرماس الوضعية الأصلية، يمكن تقسيمه إلى ثلاث لحظات يتناول كل منها مستوى معينًا من المسألة، إلا أن هبرماس يركّز نقده هذا بالدرجة الأولى على الطابع المونولوجي لهذا الإجراء. فهو يرى أن آلية الحياد المعتمدة والمتمثلة في حجاب الجهل الذي من المفروض أن يضمن، بحسب رولز، وضعية المساواة من خلال تحديده المعلومات الخاصة بوضعيات الأفراد في المجتمع، هذه الآلية إذًا تختزل العقد الاجتماعي في مجرد حساب مونولوجي يعجز عن ممارسة وظيفته في وصف وجهة النظر الأخلاقية[138].

إن المونولوجية تعبر عن حجاج ذهني فرضي يمكن أيًا كان القيام به للفصل في صلاحية القواعد الأساسية، ما يجعلها بحسب هبرماس، حبيسة أوليات فلسفة الوعي أي مندرجة في سياق أنموذج الذات المتفردة المطروحة على أنها ذات كونية. بذلك، فهي تواجه صعوبتين أساسيتين بحسبه دائمًا، من جهة أنها تفترض امتياز المعرفة ولا تولي أهمية لاحتمال الوقوع في الخطأ الذي يعني أنه لا يكفي التفكير بشكل فردي في حدسنا الخاص، آملين بأن يتقاسم الآخرون معنا هذا التفكير لضمان صلاحية القواعد[139]، فالذات المنعزلة لا يمكنها التموضع في مكان ذات أخرى مهما كانت درجة غيريتها أو تجريدها، بل يمكنها فحسب على أقصى تقدير توقّع وضعية الآخر احتماليًا أو استباقها، وربما حتى تمثل طريقة سير الحجاج الأخلاقي لدى الآخر لكن توقعه واستباقه بشكل يقيني يعتبر أمرًا

(138) Habermas, *Morale et communication*, pp. 79, 87, 89.

(139) Ibid., p. 94.

مستحيلًا. لذلك، يبقى الاستدلال المونولوجي احتماليًّا أي ذا نتائج تقريبية[140]. من جهة أخرى، لا تقدم هذه الطريقة الإمكانات الضرورية للتفكّرية (réflexivité) التي تشكل عند هبرماس أساس الأخلاقية، إذ يعتبر الوفاق عنده من طبيعة تفكّرية عندما يتوصل المعنيون مع بعضهم بعضًا إلى قناعة معينة[141]. يكشف بُعد التفكّرية هذا أن الحقيقة المعرفية تتوقف على مسار تأويل تعاوني يقوم به المعنيون أنفسهم، ومنه على صلاحية تذاوتية. وكي يكون إنتاج هذا الاتفاق ممكنًا، فإنه من الواجب على المعنيين أن يدخلوا في نقاش حجاجي فعلي. لأجل هذه الأسباب، يعتبر هبرماس براديغم فلسفة الوعي غير مجدٍ ويقترح كبديل استراتيجية تعريف الإتيقا وفق مصطلحات فلسفة اللغة بالرجوع إلى أنموذج العقلانية التواصلية.

إضافة إلى الطابع المونولوجي للوضعية الأصلية، ينتقد هبرماس تصور العقلانية الذي تعتمده هذه الأخيرة، ذلك أن فهم تأسيس النظام الاجتماعي على التقاء اختيارات عقلانية واتفاقها تقوم بها ذوات مستقلة لا يمكن أن يفسر قوة الإكراهات الأخلاقية[142]. وعلى الرغم من أن رولز يضيف مفهوم المعقول في علاقة الجدل والتكامل التي تربطه بالعقلاني للتوصل إلى وجهة النظر الأخلاقية، إلا أن هبرماس يعتقد على الرغم من ذلك أن هذا البناء يواجه انتقادًا مزدوجًا، من جهة يؤول هبرماس بناء الوضعية الأصلية في شكل علاقة انفصال بين العقلاني والمعقول على أن هدفها هو فسح الطريق أمام المواطنين لتبني نتائج التفكير الذي يقوم به الفيلسوف تحت وصاية وجهة النظر الأخلاقية[143]. وبفضل إجراء حجاب الجهل يمكن المتعاقدين أن يتوصلوا إلى العادل بعد عملية حساب مصالح تخضع لمنطق الامتيازات والأضرار، ما يجعل الدافع الأخلاقي بلا معنى ما دامت العقلانية المتبعة هنا هي العقلانية الأداتية[144]. ومن جهة أخرى، يتساءل

(140) Jean-Marc Ferry, *Philosophie de la communication. T. 2, Justice politique et démocratie procédurale*, Humanités (Paris: Cerf, 1994), p. 75.

(141) Habermas, *Morale et communication*, p. 88.

(142) Habermas, *De l'éthique de la discussion*, p. 56.

(143) Ibid.

(144) Ibid., pp. 57-60.

هبرماس كيف يمكن رولز أن يحفّز الدخول في الوضعية الأصلية؟[145] إذ من الصعب إدراك الدافع العقلاني الذي يجعل الأفراد يعملون بطريقة معقولة، بمعنى آخر يتساءل هبرماس كيف يمكن شخصًا ما يتميز بالعقلانية التيليولوجية أن يتنازل عن السعي وراء مصالحه الخاصة، وأن يُلزم نفسه احترام القواعد؟ ليجيب أن ذلك غير ممكن إلا بتطوير «وجهة النظر الأخلاقية» بطريقة تسمح بإرضاء مصالح الجميع، وفي إمكانها تحقيق موافقة كل الأفراد المعنيين في نقاش واقعي[146].

ينتقل هبرماس بعد ذلك إلى نقد الإجراء التعاقدي الذي تمثّله الوضعية الأصلية كآلية تأسيس للنظام الاجتماعي، ذلك أن فهم هذا التأسيس انطلاقًا من فرضية تقاطع خيارات عقلانية صادرة عن ذوات مستقلة يعكس وضعًا يستحيل فيه تفسير قوة الإكراهات الأخلاقية[147]. لذلك، يؤكد هبرماس متأثرًا في ذلك بهيغل[148]، أن خطاطة العقد تؤدي بالنظرية السياسية إلى سلوك طرق واهمة لأنها تعجز عن إعطاء معنى للماهية التذاوتية للجمعنة. إن الطريقة التعاقدية عاجزة عن التأسيس النظري والاقتراح على المواطنين باعتبارهم غايات نهائية شيئًا آخر سوى ترتيب مشاريع خاصة جنبًا إلى جنب، متجاهلة بهذا العمل الجماعي أو الإرادة الجماعية بالتعبير الهيغلي[149].

يكمن خطأ الخطاطة التعاقدية بالنسبة إلى هبرماس في اقتراحها وجود علاقة أداتية للرابطة الاجتماعية، وهو تصور يجعل الانضمام إلى المجتمع نوعًا من الاختيار الإرادي والسطحي[150]. يجب على الفلسفة السياسية في المقابل أن تبرز أولوية التذاوتية، بمعنى الانتماء الأولي للشخص في سياقات حياة معطاة

(145) Ibid.

(146) Bjarne Melkevik, *Rawls ou Habermas: une question de philosophie du droit* (Quebec: Les Presses de l'Université Laval, 2001), p. 33.

(147) Habermas, *De l'éthique de la discussion*, p. 56.

(148) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, André Kaan (trad.) (Paris: Gallimard, 1940), pp. 116-118.

(149) Stéphane Haber, «Sur quelques résonances historiques dans la critique habermassienne de Rawls,» *Le Télémaque*, vol. 2, no. 20 (2001), p. 106.

(150) Ibid., pp. 106-108.

مسبقًا، ودون ذلك فهي مهددة بالدخول في متاهات وفتح الباب لرواسب نزعة فردية أنطولوجية غير نقدية[151]. إن رفض هبرماس العقد يعني الإحالة إلى بُعد قبل إرادي وقبل تفكّري للحياة الاجتماعية غير كاف للتوجه في حجاج معياري، لذلك نجده يضع بداية الرابطة الاجتماعية في مستوى أعلى هو مستوى التذاوتية الأصلية لاتفاق إرادي مصرح به بين إرادتين تلتزمان العمل معًا[152].

إن تركيز هبرماس على توضيح الرابطة الاجتماعية التذاوتية وتأكيده بعدي العدالة والتضامن في توصيف وجهة النظر الأخلاقية يضعه في موقف وسط بين الليبرالية والجماعاتية، إذ يعتقد هبرماس أن نظرية العدالة تنطلق من الذات المتفرّدة المستقلة والخاصة المالكة ذاتَها[153]. بمعنى أن الأشخاص في الوضعية الأصلية يطرحون غاياتهم بحرية كاملة خارج أي شكل من الجمعنة ولهم القدرة على اختيار مشروع حياتهم وحدهم، عندئذ لا تُتصور الاستقلالية بالنظر إلى علاقات الاعتراف المتبادل التي يكتسب بها المواطنون حريتهم تذاوتيًا. إن هذا التصور للذات يعتبره هبرماس غير واقعي ويستند في نقده له إلى الأطروحات الجماعاتية، إذ تقتضي استراتيجيته اقتراح تأويل جديد للفردية يوضّح الطابع الاجتماعي للأنا المتفردة. إنها تستند إلى أطروحة للسيكولوجيا الاجتماعية التي طورها الفيلسوف وعالم الاجتماع الأميركي هربرت ميد[154]، وتشير إلى أن الأفراد القادرين على التكلم والفعل لا يمكن أن يكونوا متفردين إلا بالجمعنة[155]، بمعنى آخر إن الشخص لا يكتسب استقلاليته الخاصة إلا بالانتماء إلى الجماعة اللغوية، ومنه إلى شكل حياة اجتماعية ثقافية متقاسمة، ما يجعل إتيقا الحوار عند هبرماس تتقاسم مع الليبرالية نظرة ديونتولوجية للأخلاقية ومع الجماعاتية فهمًا تذاوتيًا للتفرد كجمعنة. إن مبدأ التضامن له وظيفة ضمان العلاقة الاجتماعية لكل

---

(151) Jacques Bidet, *John Rawls et la théorie de la justice*, avec la collab. d'Annie Bidet-Mordrel, Actuel Marx confrontation (Paris: Presses Universitaires de France, 1995), p. 116.

(152) Haber, «Sur quelques résonances,» p. 107.

(153) Habermas, *De l'éthique de la discussion*, p. 65.

(154) للتوسع في هذه النقطة، يمكن الرجوع إلى: Patrick Chaskiel, «Communiquer ou contracter? George H. Mead en dilemme,» *Réseaux*, vols. 5-6, nos. 127-128 (2004), pp. 237 ff.

(155) Habermas, *De l'éthique de la discussion*, p. 67.

واحد مع الجميع، لهذا يستبدل هبرماس فكرة الاتفاق بين ذوات متفردة في الأصل بإجراء تشكل حواري للإرادة(156).

في المقابل، يوضح رولز في رده على هذه الانتقادات أنه يعتبر استعمال الوضعية الأصلية كوسيلة تحليلية للإجابة عن المسألة الخاصة بالمبادئ الأكثر معقولية للعدالة السياسية. ويفترض هذا أن أطراف الوضعية الأصلية مُوكلون من أفراد أحرار ومتساوين ليتوصلوا إلى توازن تأملي موسع يشبه إلى حد ما الوضعية المثلى للكلام عند هبرماس، مع تركيزه على أن وضعية هبرماس هذه هي وضعية مثلى لا واقعية، بالتالي فليس هناك فرد أو فيلسوف يتمتع بسلطة كافية لإرساء القواعد الاجتماعية(157). إن النقاش حول صياغة التصور السياسي للعدالة يتم من جميع المواطنين في إطار ثقافة خاصة بالمجتمع المدني، ويرجع إلى هؤلاء الحكم في الوقت نفسه على امتيازات الوضعية الأصلية باعتبارها وسيلة حياد وعلى المبادئ التي تقترحها(158).

لتوضيح ذلك أكثر، يشير رولز إلى أنه يميّز في نظريته بين ثلاث وجهات نظر: «وجهة نظر أطراف الوضعية الأصلية **أولًا**، ثم وجهة نظر مواطني المجتمع الحسن التنظيم **ثانيًا**، و**أخيرًا** وجهة نظر الماديين للمجتمعات الموجودة، ومن هذه الأخيرة تأخذ نظرية العدالة، بحسب رولز، كامل تبريرها ويتضمن هذا التبرير كل ما نقوله - أنا وأنت - عندما نرسي تصور العدالة كإنصاف وعندما نتساءل لماذا يجب علينا العمل بطريقة معينة دون أخرى؟»(159).

- بين الوضعية الأصلية والوضعية المثلى للكلام

يكمن الاختلاق الرئيس بين الفيلسوفين في الإجراء التصوري المعتمد عند كل منهما في نظريته السياسية، أي إجراء التبرير الذي من شأنه أن يحقق الإجماع

(156) Ibid., p. 67.

(157) Rawls, «Réponse à Habermas,» pp. 62-65.

(158) Ibid.

(159) Rawls, *Libéralisme politique*, p. 97.

المعقول حول المبادئ المؤسسة: الوضعية الأصلية عند رولز والوضعية المثلى للكلام عند هبرماس.

سعى كلا الفيلسوفين إلى إيجاد بديل لأنموذج العقد الاجتماعي الذي نجده في التراث الفلسفي للقرنين السابع عشر والثامن عشر، إذ يعتقد كلاهما أنه لا يمكن أن يمر البناء التصوري للمبادئ المعيارية بإجراء تصوري يقرر فيه الأفراد في الحالة الطبيعية خلق رابطة اجتماعية شرعية من خلال العقد، ذلك أن مثل هذا العقد يطرح مشكلات عدة أهمها أنه ينطلق من فكرة تتضمن تناقضًا ضمنيًا يتمثل في أن أفرادًا خصوصيين معرّفين بعيدًا من أي شكل من أشكال الجمعنة السياسية في إمكانهم أن يؤسسوا لنظام سياسي.

في مقارنته الوضعيتين الأصلية بالحوارية، يتساءل الفيلسوف الفرنسي جان مارك فيري (Jean-Marc Ferry) عما إذا كان الإجراءان المتبعان يحققان بالدرجة نفسها المتطلبات والتطلعات التي يمكننا أن نستثمر بها فكرة العقل العملي؟ وللإجابة عن هذا التساؤل، ينتقل فيري في مقارنته من مستوى اللامركزة المفروضة على الذوات وعلى مقتضى الكونية الذي تمنحه كلتا الوضعيتين لنتائج نقاشاتهما إلى مستوى الطريقة والإجراء، لذلك نجده يميز المظهر الإجرائي (procédural) من المظهر المساري (procéssuel). فتحت المظهر المساري، يركز على القوة التحليلية للحجج المقدمة وعلى الصرامة المنطقية للنتائج المتوصل إليها، وأيضًا على القيمة الأخلاقية للمواقف المتخذة والقوة الإدماجية للخُلاصات التي تهدف إلى تحديد الوضعيات الإشكالية. أما المظهر الإجرائي فيتم التركيز فيه على درجة التناقض المسموح بها في سير المسار وكذا على درجة الانفتاح المقبولة للدفاع عن وضعية أو وجهة نظر ضعيفة أو خاصة بأقلية، وللفرص الممنوحة للطعون المرفوعة من أجل مراجعة مكتسبات فكرية أو قرارية تميز المسار[160].

يؤكد فيري أنه منذ بداية المسار تبدأ الإجراءات في التباين بينها، ففي

---

(160) Ferry, *Philosophie de la communication*, pp. 68-70.

الوضعية المثلى للكلام تُعلَم الجماعة بوضعيات المصلحة وفق شروط حياة الأطراف المعنية وتأويلها وتقويمها. أما في الوضعية الأصلية في المقابل، فإن وضعيات المصلحة هذه لا يُنظر إليها ولا تقوّم إلا من طرف الأنا ووفق معاييرها الخاصة. في الحالة **الأولى**، يكمن رهان الإجراء في الاعتراف المتبادل للأشخاص المجمعنين، أما في الحالة **الثانية** فيكمن الرهان في الاعتراف الفردي بمصالحي المعممة. ثم إن الحجاج المطلوب في كلتا الوضعيتين يحكمه في مساره الاختلاف الإجرائي السابق الذكر. بمعنى أن الحجج المطورة يتم إعلامها مبدئيًا في الوضعية المثلى للكلام بطريقة مخالفة لتلك المتبعة في الوضعية الأصلية. فمن جهة (الوضعية المثلى) تحيل المضامين الإمبيريقية إلى حيوات (حياة) مختلفة، ومن جهة أخرى (الوضعية الأصلية) إن مجرد الاعتراف بها وفق المصطلحات التي عرضت بها من أشخاص آخرين غير أولئك الذين يعترفون بها يُلزم كل طرف قبول أن الحجج التي يمكن أن تبرر هذا الترتيب غير مستنتجة قبليًا.

يواصل فيري مقارنته بتأكيد أن الوضعية المثلى للكلام تقوم بطريقتها بإزاحة السياق (decontextualiser) عن الحجج إزاء عزم المصالح الخاصة، وهو إنجاز يمكن الوضعية الأصلية أن تدّعيه، لكنها تبقى مرتبطة بالسياقية الخصوصية التي يشكلها الواقع التذاوتي في عدم القدرة على استباق الحكم على هذه الحجج في مكان الآخرين. هنا أيضًا - يؤكد فيري - يؤثر الإجراء في المسار، ففي الوضعية الأصلية تُقوّم الوضعيات الممكنة إمبيريقيًا مني أنا مرة أخرى ووفق معاييري الحسية الخاصة. غير أنه بالنظر إلى هذا التقويم الحسي، يمكنني في ما بعد الحكم بشكل عقلاني - أي حسابيًا - ثم احتماليًا بشكل معقول - وفق العادل. يُرَتب في نظرية رولز الإحساس والفهم والعقل بهذا الترتيب من أجل التقويم الذي تقوم به الذوات تحت حجاب الجهل. لكن، في الوقت الذي تكون اللحظة الثالثة من هذا التقويم - أي التقويم المعقول أو الحجاج الأخلاقي - اختيارية منطقيًا، فإن اللحظة الأولى أي التقويم الحسي ضرورية منطقيًا.

هنا، يظهر ضعف البناء المطروح في الأقل في نظرية العدالة، إذ تفترض لا

إشكاليًّا التقويم الحسي الواحد عند الجميع، وإذا لم يكن الأمر كذلك فإنه يجب تخيل إجراء آخر عوض الذي يدّعي تبيان، **أولًا**، كيف يمكن تقويمي الأولي الحسي للوضعيات التي أغيرها من طريق التخيل على مستوى الممكنات أن يخدم تفضيلاتي لأجل التقويم العقلاني؛ **ثانيًا**، كيف لا تلتقي نتائج هذا الحساب أو هذا التحكيم الداخلي مع نتائج حساب الآخرين الموضوعين في الوضعية الأصلية نفسها، ليستنتج فيري أن كونية الذات العملية الخاصة بالوضعية الأصلية تخفي فرضية كونية الذات الإمبيريقية. ففي مستوى التقويم الحسي يعاني أنموذج الوضعية الأصلية العجز نفسه الذي تعانيه القاعدة الكونية[161]: لا تفعل لغيرك ما لا ترغب في أن يفعل لك.

إن هذه القاعدة لا يمكن إعارة انتباه لها اليوم إلا من حيث طريقة تقريبية غير كافية، إنها في حاجة إلى فحص من أجل تأكيدها أو رفضها، ولا يمكن هذا أن يتم إلا في حوار حقيقي[162] يمكن أن يضمن تذاوتية الإرادة. وهذا ما يأخذه هبرماس على رولز، «فمن جهة، وحدها المشاركة الفعلية لكل شخص معني قادرة على توقع اختلالات المنظورية التي يَدخلها تأويل المصالح الشخصي في كل مرة. في هذا المنظور البراغماتي، يُعتبَر كل فرد الهيئة الأخيرة التي يمكن ذكرها لتقويم ما يرتبط بالمصلحة الشخصية. لكن، من جهة أخرى، يجب أن يبقى الوصف الذي يدرك به كل شخص مصالحه قابلًا للنقد من الآخرين. إن الحاجات تُؤوَّل بالنظر إلى القيم الثقافية، لكن ومن حيث إن هذه الأخيرة هي دائمًا جزء من تراث نشارك فيه تذاوتيًّا فإن مراجعة القيم التي تحكم تأويل الحاجات لا يمكن أن تكون إذًا قضية يمتلكها الأفراد مونولوجيًّا»[163].

بحسب فيري، تماثل النزعة المونولوجية التي يتحدث عنها هبرماس هنا بالضبط الوضعية الحجاجية التي يقصدها رولز في الوضعية الأصلية، ويضع هبرماس مقابلها الحوار الفعلي والعملي الذي هو في نظره مطلوب «لتأسيس

---

(161) Habermas, *L'Intégration républicaine*, p. 46.

(162) Jürgen Habermas. «Le Contenu cognitif de la morale, une approche généalogique,» dans: Habermas, *L'Intégration républicaine*, pp. 11-63.

(163) Habermas, *Morale et communication*, p. 89.

القواعد والأوامر عقليًا، والذي يظهر مستحيلًا في النهاية القيام به بطريقة مونولوجية أي بوساطة حجاج فرضي مطور في الذهن»[164].

3- الديمقراطية والحقوق الأساسية

يخصّ الانتقاد الآخر الذي يوجهه هبرماس إلى نظرية العدالة تصور الحقوق الأساسية، إذ يتساءل هبرماس عما إذا كان من الممكن دمج الحقوق الأساسية بالخيرات الأولى مثلما يدافع عن ذلك رولز. إن هذا الأخير يعرّف الحقوق الأساسية بالخيرات الأولى وفق معنى أنها خيرات يحتاج إليها المواطنون باعتبارهم أشخاصًا متساوين وأحرارًا، إذ «يكتفي رولز بإدخال وصف الخيرات الأساسية من خلال ضمان علاقة لها مع الحريات الأساسية باعتبارها حقوقًا أساسية»[165]. تستند الخيرات الأولى إلى قاعدة عمومية من المقارنات الموضوعية التي تسمح بمعرفة الشروط الاجتماعية للمواطنين أي واقع كونهم أحرارًا. بناء عليه، يحيل مصطلح «الخير»، بحسب رولز، إلى تصور الحياة الإنسانية، وتعتبر الحقوق «خيرات»، حيث إنها تضمن لنا إمكان الحياة الإنسانية هذه. إنه تصور لا تُتقاسَم فيه الحقوق بشكل تذاوتي، بل ترجع إلى كل فرد[166].

لكن رولز يميّز، بحسب هبرماس، الحقوق الأساسية المشكِّلة الإطار المؤسساتي للمجتمع الحسن التنظيم بالمعنى الأخلاقي من الخيرات الأساسية الأخرى، بإدماج ضمانة القيمة المنصفة الحريةَ في المبدأ الأول، لذلك يرى هبرماس أن هذا التحديد الإضافي يقتضي تمييزًا ديونتولوجيًا بين الحقوق والخيرات يناقض التصنيف الأولي للحقوق مع الخيرات[167]، بمعنى أن دمج الحقوق بالخيرات القابلة للتوزيع يفقد تلك الحقوق معناها الديونتولوجي[168]. إن نقد هبرماس يقتضي القول إن الحقوق الأساسية مختزلة عند رولز في منظورية

---

(164) Ibid.

(165) Habermas, «La Réconciliation,» p. 20.

(166) Melkevik, p. 33.

(167) Habermas, «La Réconciliation,» p. 21.

(168) Ibid., p. 18.

أداتية، وهو شرط ضروري كي يكون في إمكان الأشخاص تحقيق مخططات للحياة التي يعتقدون أنها ملائمة. يعتقد هبرماس أن هذا التصور للحقوق الأساسية هو اشتقاق من التمثل الذي يمكن أن ينسب إلى الأرسطية وإلى النفعية[169]، ذلك أن رولز يربط مسار تشكل المعايير بمسار غائي مبني وفق منطق شخص ما وفعله، بمعنى آخر إن القيمة النفعية للحقوق هي التي تبرر وجودها. ويعارض المعنى الحديث الذي يضعه هبرماس للحق هذا التصور، إنه حق نابع من المعرفتين الأخلاقية والعملية لأفراد جعلوا الحق أفق حياتهم المشتركة. فلماذا يريد رولز أن يجرّد الحقوق الأساسية من هاتين المعرفتين؟ لماذا يريد أن يؤسس الحقوق الأساسية بطريقة فردانية في حين معناها ذاته يتعلق بالحياة في الجماعة؟

إن الأمر لا يتعلق بنوع من الصراع بين الحق الذاتي والحق الجماعي، بل بدور الاستقلالية السياسية في صياغة الحقوق. يقود المسار الضيق المعتمَد من رولز في تصور الاستقلالية الفردية والاستقلالية السياسية إلى مواربة التوسط بين التصور الليبرالي والتصور الجمهوري للحقوق الأساسية. إن أنموذجه يفرض صياغة الحقوق الأساسية على شاكلة الخيرات الفردية في الوقت الذي يتعلق الأمر برهانات تذاوتية، لذلك فالمجموعة الأولى من الحقوق الأساسية التي ستقصى هي حق المشاركة السياسية التي لا يمكن أن تصاغ وفق هذا الشكل[170].

يرفض هبرماس هذا التأويل للاستقلالية الخصوصية والاستقلالية الجماعية ويعتبره غير صحيح، ذلك أنه يناقض التصور الجمهوري للأصل المشترك للاستقلالية الشعبية ولحقوق الإنسان، والذي يقصد به هبرماس من جهة أن لا واحد من هذين المبدأين يمكن أن يدّعي أولوية على الآخر، فمن حيث إن صياغة الحقوق لا تتم في السياق ما بعد الميتافيزيقي انطلاقًا من حجج مستنتجة من التقاليد الدينية والميتافيزيقية، فإن الإمكان الوحيد الباقي هو نقل مسألة تبرير هذه الحقوق إلى حرية الفعل الذاتية المتساوية لدى الجميع في المسار السياسي، بالتالي فإن الأمر يرجع إلى مبدأ الحوار الذي يأخذ شكل المبدأ الديمقراطي في

(169) Ibid., p. 17.

(170) Melkevik, p. 34.

إعطاء مسار صياغة الحقوق القوة المشرعنة. وإذا حُقِّقَ هذا المبدأ بشكل سليم أي بطريقة تصاغ فيها القوانين نتيجة رضا المواطنين الفعلي عقب مسار حواري، فإن التوتر بين الاستقلالية الخصوصية والاستقلالية العمومية يزول، ليتمظهر عندئذ الأصل المشترك لهما من خلال نظرة مستقبلي القواعد القانونية إلى أنفسهم على أنهم هم واضعوها.

من جهة أخرى، يفترض الأصل المشترك أن شكلي الاستقلالية هذين يفترض بعضهما بعضًا. لذلك، يؤكد هبرماس أن الحقوق الأساسية هي «شروط ضرورية تجعل ممارسة الاستقلالية السياسية ممكنة، وباعتبارها كذلك وعلى الرغم من أنها ليست تابعة لها فإنها لا يمكن أن تحدد سيادة المشرع. إن شروط الإمكان لا تفرض أي تحديد لما تشكله»[171]. إن غرض هبرماس هنا هو التأكيد أنه من دون الحقوق الأساسية التي تضمن الاستقلالية الخصوصية من المستحيل مأسسة المسار الديمقراطي، بمعنى آخر إن التشريع الذاتي لا يمكن أن يكون إلا من أشخاص مستقلين فعلًا ويتمتعون بالتالي بحقوق فردية، لكن من حيث إن هذه الحقوق الفردية لا تتطور إلى نظام إلا في مسار عمومي لتشكّل الرأي والإرادة فإنه لا يمكنهم أن يشكّلوا حاجزًا خارجيًا أمام فكرة السيادة الشعبية.

نلمس هنا التوتر الحاصل بين حقوق المشاركة السياسية والحقوق الفردية الأساسية أو بين حرية القدماء وحرية المحدثين عند رولز، لذلك نجد هبرماس يخصص حيّزًا تحليليًا كبيرًا للاختلاف بين نوعي الحرية هذين، وإذا كان يرفض إرساء تراتبية ظاهرة بين هذين الشكلين، فإن نظرته إليهما تختلف تمامًا عن نظرة رولز، إذ نجده يؤكد أن حرية المشاركة السياسية لها وظيفة أداتية في الليبرالية التعاقدية، حيث يرسي رولز كما هو معلوم تراتبية معجمية بين مبدأي العدالة الأول والثاني، هذا الأخير الذي يخص في نظره المجالين الاجتماعي والاقتصادي، بهذا فهو يمنح، بحسب هبرماس، الحقوق الليبرالية الأولوية على حساب البنية الديمقراطية، لذلك يعتقد هبرماس أن الليبرالية السياسية تعجز عن التفكير نظريًا في الأصل المشترك لهاتين المقولتين وتبيان أصلهما المشترك.

(171) Habermas, *Droit et démocratie*, p. 146.

إلا أن رولز ينفي هذا الاعتراض، مبرزًا أن نظريته تولي مجمل الحريات الأساسية الأولوية، لا الحريات الفردية فحسب، بالتالي فليس هناك أي تراتبية بين هاتين المقولتين، حيث إن جميع الحقوق الأساسية والحقوق السياسية متضمنة في المبدأ الأول الذي يشملهما معًا[172]. إضافة إلى ذلك، يركز رولز على أن نظريته ذات طابع سياسي لا ميتافيزيقي، وهي من ثم ترفض الأسبقية الأنطولوجية للحريات الأساسية على حرية المشاركة السياسية، يقول رولز: «أظن أن هبرماس يعتقد أن حرية المحدثين هي من وجهة نظري نوع من الحق الطبيعي، وأنها تعتبر بالنتيجة - كما هي الحال عند كانط، ووفق تأويل هبرماس له - أفكارًا جوهرية خارجية تفرض بذلك تحديدات على الحرية العمومية للشعب. لكن، على العكس من ذلك إن نظرية العدالة كإنصاف هي تصور سياسي للعدالة، وإن كانت أيضًا تصورًا أخلاقيًا فإنها لا تعتبر مثلًا عن مذهب حق طبيعي»[173]. إن هذا يعني أن نظرية رولز لا تستند إلى أي تصور جوهري يدافع - بعيدًا من أي إجراء - عن أولوية نظرية أخلاقية دون أخرى، وأن مسألة الحريات الأساسية هي في النهاية متروكة لرضا الشعب عند ممارسته استقلاليته العمومية[174]. بذلك، يؤكد رولز أن نظريته تستطيع تبيان الأصل المشترك لحرية المحدثين وحرية القدماء التي يركز هبرماس انتقاده عليها، ففي نظرية العدالة كإنصاف، تكمن الرابطة الداخلية بين هاتين المقولتين في بناء تصور سياسي متقاسم الخيرَ العام هو المجتمع كنظام تعاون منصف يوصف فيه المواطنون بكونهم عقلانيين ومعقولين، أي بكونهم يتمتعون في الوقت نفسه بحس العدالة وبتصور للخير، بالتالي فإن نوعي الحرية يمثلان معًا قاعدة المجتمع الديمقراطي.

أ- بين اختيار القيم وتبني القواعد

يلاحظ هبرماس أن الإكراهات التصورية لأنموذج نظرية الاختيار العقلاني الممارسة على نظرية العدالة هي التي أرغمت رولز على إعادة تأويل الحريات

---

(172) Rawls, «Réponse à Habermas,» p. 84.

(173) Ibid., p. 84.

(174) Ibid., p. 100.

الأساسية وفق مصطلحات الخيرات الأساسية، لكن في هذه الحالة يختلط المعنى الديونتولوجي للقواعد الملزمة مع المعنى التيليولوجي للقيم التي نفضّلها[175]. وهي نقطة تظهر فيها محدودية الليبرالية السياسية، بحسب أنصار النظرية التواصلية، إذ يلاحظ فيري أن نظرية رولز تظهر فعلًا محدودة إزاء جهود المحاججة التي تبذلها لتصور نظام سياسي عادل ومتوافق مع متطلبات العقل العمومي وإلحاحها في الوقت نفسه على الفصل بين السياسة والأخلاق. فمن جهة، يجب ألّا تُخلط السياسة والأخلاق بإرساء النظام القانوني لقواعد مؤسسة اجتماعيًّا على التفضيلات الأكسيولوجية لقيم مرغوب فيها إتيقيًّا. ومن جهة أخرى، هناك رغبة في تأسيس المبادئ المؤسسة مجتمعًا حسن التنظيم على عقل لا يختزل في مجرد حساب للمصالح فحسب. تظهر المعضلة الرولزية عندئذ، بحسب فيري، في الشكل الآتي: إما أن قواعد التعايش والتعاون الاجتماعي مبررة أخلاقيًّا بالنظر إلى قيم[176] تدخل في حجاج عقل عمومي مشكّل هذه القيمَ، ما قد يؤدي إلى نظام سياسي ذي خطر تسلطي، وإما أنه يجب ألّا تجعل هذه القواعد صلاحيتها تتوقف على تبرير أخلاقي مختبر عموميًّا، بالتالي فإنها ستسجّل عجزًا في العقلانية يضرّ بتماسك النظام السياسي.

تحيل القيم، بحسب رولز، إلى رؤى عالم ذات حمولة ميتافيزيقية تجعلها أشبه بالمواضيع الاعتقادية أو بقناعات خاصة في الأساس، وتنسج في الوقت نفسه علاقات محايثة مع الحقيقة. إنها هي التي تضمن لهوية المواطنين قاعدة

---

(175) Habermas, «La Réconciliation,» p. 18.

(176) تلزم القواعد المعترف بها الأفراد المعنيين بها من دون استثناء وبالطريقة نفسها، بينما تعكس القيم الطابع التفضيلي للخيرات المعتبرة أنها مرغوب فيها من بعض الجماعات. ويأخذ الخضوع للقواعد معنى تحقيق توقعات سلوك معممة، بينما لا تتحقق القيم والخيرات أو تُكتَسب إلا بوساطة أفعال تيليولوجية. إضافة إلى ذلك، تتضمن القواعد ادعاء ثنائيًّا للصلاحية، وهي بالتالي إما صالحة وإما باطلة. في المقابل، تحدد القيم العلاقات التفضيلية التي تعتبر بالنظر إليها خيرات مرغوبًا فيها أكثر من أخرى، لذلك لنا الحق في أن نكون متفقين نسبيًّا مع القضايا التقويمية. وفي النتيجة، تأخذ الصلاحية الاسمية للقواعد المعنى المطلق لواجب كوني وغير شرطي، ذلك أن ما هو واجب القيام به يفترض أن يكون خيرًا للجميع، وعلى العكس من ذلك يأخذ الطابع المرغوب فيه للقيم المعنى النسبي لتقدير خيرات متبناة عمومًا في ثقافة ما أو شكل حياة معين، ينظر: Ibid., pp. 18-19.

من المواقف والاعتقادات تسمح لهم بالانخراط في نظام سياسي له معنى إتيقي ومقبول، ومنه ضمان استقراره، غير أنها في المقابل عاجزة عن تأسيس معياريته. والحال أن القيم المتقبلة، خصوصًا من كل فرد لا يمكنها، بحسب رولز، أن تكون مكونًا المبادئَ التي يقتضيها المجتمع العادل، إذ لا يمكن اتفاقًا قائمًا حول القيم أن يكون سوى قاعدة أخلاقية معقولة للنظام السياسي العادل[177].

في المقابل، يمكن النظام العادل سياسيًّا أن يستنتج بطريقة سياسية محض، أي بمعزل من الاعتقادات المتعلقة بالخير الأخلاقي أو بالحقيقة الميتافيزيقية. يجب أن تكون مبادئ الإنصاف السياسي مكتسبة من المواطنين ضمن تجارب تفكير بعيدة من السياق تمامًا. إن رولز يصوّر الوضعية الأصلية بطريقة يستطيع بها المواطنون أن يدخلوا في حساب عقلاني غير مركز على الذات اصطناعيًّا، من خلال حجاب الجهل الذي يخفي عن المتعاقدين كل ما يميّز بعضهم من بعضهم الآخر. إن تفكيرهم يتم وفق المبدأ الذاتي للأنانية العقلانية، في حين أن المطالب التي يمكن بعضهم إبرازها إزاء بعض، تُحقَّق في إطار ذي حد أدنى من التقنين بقواعد تحيل إلى حدوسات حس مشترك ديمقراطي ليبرالي، وتفترض أن اعترافًا متبادلًا قد حصل[178]. يجد المتعاقدون أنفسهم عندئذ متحررين من الاعتبارات أو الانشغالات الملازمة صفاتهم كأشخاص أخلاقيين، أي أشخاصًا يتمتعون بحس معين من العدالة وبقدرة على تحديد تصور شخصي للخير بشكل يمكن معه تبرير المبادئ الأساسية للإنصاف من وجهة نظر قبول عقلاني خالص نابع من كل فرد، بالتالي فإن حجاب الجهل في البناء الرولزي يخفي عن المشاركين قناعاتهم الإتيقية واعتقاداتهم الأيديولوجية الخاصة[179].

إذًا، يرفض رولز تحت هذا الادعاء كل بناء للنظام الاجتماعي يُستَقى من قيم إتيقية وضعية مهما كانت محترمة. ولأن القيم تمثل في العموم نواة تفضيلات إتيقية تدخل في رؤى عالم مليئة بالاعتقادات الميتافيزيقية أو بالخيارات الفلسفية،

---

(177) Jean-Marc Ferry, *Valeurs et normes: La Question de l'éthique* (Bruxelles: Éditions de l'université de Bruxelles, 2002), p. 57.

(178) Habermas, «La Morale des visions,» p. 165.

(179) Ferry, *Valeurs et normes*, p. 58.

فإن استحضارها لا يمكن أن يكون مكونًا قواعدَ المجتمع الحسن التنظيم. كيف إذًا، ووفق أي نوع من الحجج تُبرَّر قواعد المجتمع العادل وتؤَسس؟ يقرّ رولز بقدرته على تطوير نظريته السياسية من دون اللجوء إلى الفلسفة، لذلك يدخل ضمنيًا تقابلًا من جهة بين حياد مبادئ العدالة السياسية إزاء أنظمة القيم الإتيقية، ومن جهة أخرى استقلال تصوره السياسي إزاء كل تصور ميتافيزيقي. إذًا، تتمثل المشكلة في أنه من جهة لا يمكن أي إجماع عمومي حول القيم المهيكلة لرؤى العالم، والتي تشكل موضوع اعتقادات ميتافيزيقة، أن يكون مكونًا مبادئ مجتمع عادل. ومن جهة أخرى، يجب أن تكون القناعات الأخلاقية التي تستند إلى قيم قادرة على الدفاع في الأقل، خصوصًا عن تلك المبادئ ذاتها لأجل أن يتحقق انخراط كل مواطن في بنائه السياسي، وينتج من ذلك أن التبرير العمومي لمبادئ العدالة يتخذ طريقًا متناقضًا[180]. ويمكن تلخيص هذه النقاط بالآتي:

- تُبرَّر مبادئ العدالة تجريديًا من وجهة نظر الفيلسوف الذي يعيد بناء الحدوس الأساسية لحسنا المشترك الديمقراطي الليبرالي.

- يمكن أن تُثَبت هذه المبادئ سياسيًا بعد ذلك، أي تُبرّرها من وجهة نظر المواطنين المدعوين إلى تبنيها[181].

- في المقابل، إذا كان مثل هذا التفكير المتوافق مع العقلاني يسمح برفع وجهات النظر إلى نتائج محايدة، فإنه لا يستطيع تحقيق المعنى الذي تدعي به مبادئ العدالة الصلاحية، ذلك أنه يجب أن يكون في إمكان المواطنين اكتساب هذه المبادئ في ظل اعتبارات تعبئ القناعات الإتيقية والتصورات الفلسفية التي إذا صاحبتها رغبة في التعاون الاجتماعي فستتوافق مع المعقول. إن كل شخص لديه قيم يجب أن يكون قادرًا إذا وُجّهت بطريقة معقولة، على تقديم دوافع ثابتة للانخراط المشترك في مبادئ العدالة. لدى كل شخص محاججة أخلاقية تفحص توافقية القواعد المقترحة مع قيَمه الخاصة، ويجب أن تكمّل الحساب الاقتصادي

(180) Ibid., p. 58, et Habermas, «La Morale des visions,» pp. 144-145.

(181) Ferry, *Valeurs et normes*, p. 59.

كي يكون للانخراط في مبادئ الدستور العادل سياسيًّا التماسك والاستقرار اللذين تمنحه إيّاهما القناعة المعقولة التي لا تُختزل قوتها التحفيزية في المصلحة العقلانية.

- كل فرد يستلهم إذًا من منابع المعنى والقيم الخاصة به، الأسباب والدوافع التي تحفّزه شخصيًّا على الانخراط الأخلاقي في مبادئ مشتركة للعدالة. إن هذه المبادئ هي في الأصل خاصة، لكن من حيث إنها تسمح بصياغة اتفاق فرضي حول المبادئ المقترحة للتبني السياسي، فإنها يمكن أن تدخل في العقل العمومي الذي تطرح فيه شروط الإجماع بالتقاطع. والحال أن كل فرد يجد في قيمه الخاصة أسبابًا شخصية للانخراط في القواعد الأساسية المطروحة للتبني. وإن كانت هذه القيم تعتريها ذاتية الأشخاص الخواص الذين يحملونها، فإنها تتقاطع موضوعيًّا بهدف تحفيز انخراط كل فرد في هذه القواعد. وفي هذه الحال، يمكنها أن تدخل في استعمال عمومي أي أن تُذكر وتُقارن عموميًّا باعتبار كونها ما هو صالح لتبرير انخراط المواطنين المشترك في دستورهم السياسي[182].

- من هنا، يمكن الدوافع المختلفة للانخراط في مبادئ مشتركة أن تتواجه في فضاء عمومي، وهو ما يهدف إليه رولز من خلال التوازن التأملي التام الذي نتوصل إليه بعد التوسّع التدرّجي للنقاش، إلا أنه يبقى نقاشًا ضعيفًا لأنه لا يتناول الاختلافات الفعلية للاتفاق. في المقابل، يحصل الاتفاق على ضمانة فعلية عندما يتعلق بالقيمة المحايدة والصورية، أي بتنظيم الحريات الفردية بشكل يستطيع كل شخص من خلاله تحقيق أقصى حد من مشاريعه الحياتية في توافق مع مشاريع الآخرين. يمكن الليبرالية عندئذ أن تبرَّر عموميًّا بطريقة تحصل من خلالها على قبول العقلاني والمعقول ويمكننا الانخراط في مبادئها لأسباب عملية فحسب، أي لا تفترض قناعات ميتافيزيقية[183].

يطرح هبرماس مقابل هذا التركيب، تصورًا للإجماع السياسي ينبع من

---

(182) Ibid., pp. 59-60.

(183) Ibid., p. 61.

الاستعمال العمومي الفعلي للعقل، إذ يجب ألّا يتحدد الدافع وراء هذا الاستعمال العمومي للعقل في مجرد المصادقة على إجماع فرضي حول القواعد الأساسية للحياة المشتركة، بل بالأحرى في تشكيل هذا الاتفاق وتجديده. بمعنى آخر، لا يمكن الاستعمال العمومي للعقل أن يكون مرتبطًا بتقاطع دوافع انخراط شخصية في دستور سياسي فحسب، بل هو على العكس من ذلك شرط تشكل كل إجماع صالح يُحمل على القواعد. ويتمظهر في نقاش يمتحن الذاتية العابرة (trans-subjectivité) للدوافع المعقولة أو العقلانية للانخراط فيه. وليس لإزاحة المركز (Décentrement) المنتظرة من مثل هذا النقاش خلافًا لمفاوضات الوضعية الأصلية، أي طابع اصطناعي ذلك أنه من المفترض أن يكون قادرًا على تحفيز المواطنين لإيجاد حلول معيارية مشتركة لوضعيات تحتاج إلى تنظيم. إذًا، ما الذي يجعل في مجتمع تعددي حججًا مشكّلة ذاتيًا أن تقود إلى توافق موضوعي لمواقف المشاركين حول موضوع اتفاق محصّل عليه من دون مواجهة تذاوتية للحجج؟ ما الذي يعوض التذاوتية المؤكدة عموميًا لحوار عملي[184]؟

يلاحظ فيري أن في كل مرة يقترح رولز إمكان اتفاق، سواء تعلق الأمر بحجاب الجهل لتفسير الاتفاق حول العقلاني أو بالإجماع بالتقاطع لتفسير الإجماع حول المعقول، فإنه يظهر أن نماذجه تلك تحتوي على بقايا فلسفة الهوية. إن الإجماع حول قواعد الحياة العمومية يمر بالأحرى بحجاج وحجاج معاكس لحوار عملي. هذا الأخير يمثّل عندئذ الفضاء الذي تبرز فيه الدوافع قوتها عموميًا ليس بالتشابك، بل بالمواجهة[185]. فإذا لم يتحقق الاتفاق المرجو إلا في شكل عابر لأنه من الممكن نقض شروطه، فإن قوته المعيارية تبقى صلبة بحيث تتغذى من الأسباب والدوافع التي تدافع عنه.

هذه الأخيرة هي أسباب المواطنين ودوافعهم التي يفترض رولز أنها موجهة بالدافع المعقول للبحث عن اتفاق عمومي حول مبادئ الحياة الجماعية. وهذا الاعتبار كان كفيلًا وحده في نظر فيري بأن يوجه رولز نحو طريق العقل العمومي.

---

(184) Ibid., pp. 61-62.

(185) Ibid., p. 62.

والحال أنه حتى وإن كانت حجج المواطنين مغذاة جوهريًّا من القيم المستثمرة في رؤى العالم ومحملة بخيارات ميتافيزيقية، فهي محملة بالانشغال الأخلاقي نفسه في الاتفاق على قاعدة عقلانية ومعقولة. في هذه الحال، لا تشكل قناعاتهم الخاصة ذلك الحاجز أمام تحقيق اتفاق عمومي منصف يمكن أن تخشاه ذاتية وجهات النظر، بمعنى آخر أن اللاحيادية الأولى يتم تجاوزها في البحث عن كونية عابرة للذوات. إن عمومية الحوار العملي المعبئ الحججَ الأخلاقية لا تقوم بدور إزاحة التمركز (décentrement) فحسب من الطريق التي تقود من المصالح إلى القيم، بل أيضًا من الطريق التي تقود من القيم إلى القواعد[186].

إذًا، لا يتصور هبرماس الانفتاح على الفضاء العمومي بشكل متأخر، أي بعد أن يكون تقاطع الدوافع الخاصة قد حقق الوحدة التوزيعية للاتفاق، بل على العكس من ذلك إن الفضاء العمومي عنده مفترض في كل حوار، حيث إنه يهدف - إضافة إلى تبني القواعد - إلى طرح خيارات قيم أيضًا. يرجع المتشاركون وفق مبدأ الحوار إلى قضايا الحجاج العمومي لتفعيل كونية المصالح القابلة للكوننة. وينتقل الخطاب الحجاجي بهذا المعنى، من المصالح إلى القواعد.

يستلهم الحجاج مادته من صور العالم المعيش وحدوسه ومعارفه التي لها قوة وضوح بالنسبة إلى المنخرطين فيه. ويمكن أيًّا كان ألّا ينخرط في المعتقدات أو رؤى العالم نفسها التي يمتلكها مشاركوه، وفي الوقت نفسه أن يعتمد على معنى متقاسم معهم لما هو عادل أو غير عادل، وخير أو شر وصحيح أو خاطئ ...إلخ. في النتيجة، يمكن أيًّا كان أن يأمل بالاتفاق مع أقرانه المتشاركين على أسس قبول حجاجية[187].

من المؤكد أن المصالح تقوم بتسييق الحوار في هذه العملية، حيث إنها تدخل النقاش تحت صفة الاختلافات الفردية والخصوصية الذاتية، لكنها لا تستطيع أن تدافع عن ادعاءات معيارية إلا بشرط أن تتجاوز هذه الخصوصية، من خلال تبرير

---

(186) Ibid., pp. 62-63.

(187) Ibid., pp. 63-64.

ذاتها في شكل قيم متقاسمة. من هنا، يمكن ادعاءات الصلاحية أن تتعالى عن خصوصية الوضعيات من دون أن تضر سياقية الوضعيات. بالتالي، فالذي كان يمكن ألّا يكون في الأول سوى صراع مصالح يتسامى نحو نقاش قيم يُخاض من دون أن يكون لهذه العقلنة أن تخفي الطابع المصلحي للنقاش، لأن الأمر يتعلق فعلًا بحوار عملي، ذلك أنه ليس على المصالح هنا أن تتخفّى بل يجب أن تقوّم. يبقى السؤال المطروح هو: كيف نفسر التحول الثاني أي الانتقال من القيم إلى القواعد؟ هل تتطلب عملية تشكيل القواعد وتبنّيها حجاجًا متواصلًا تضبطه عمومية الحوار العملي المطلوبة بداية لتفعيل المصالح إلى قيم؟ إن هذه الأخيرة تدخل كقاعدة حجج في الحوار الذي من شأنه أن يقود إلى تبني القواعد أو رفضها. وتعتبر العمومية في هذا الإطار المكون الصلاحية، بحسب هبرماس، على خلاف ما نجده عند رولز الذي يصدر العقل العمومي عنده التصفيات المتتالية للأحكام الموزونة والتوازنات التأملية الموسعة شيئًا فشيئًا لتشمل الصيغ المتنافسة. إن رولز لا يطالب بالعمومية إلا من أجل ضمان الاستقرار(188).

ب- بين المذهب الليبرالي والمذهب الجمهوري

يخفي هذا الاختلاف حول النظرة إلى العمومية تموضعًا سياسيًّا أساسيًّا يتمثل في الاختلاف بين النزعة الجمهورية التي يدعيها هبرماس والمذهب الليبرالي الذي يشكل المرجعية لدى رولز. ينظر هذان المذهبان بطريقة متعارضة للعلاقة بين القانون والحقوق الأساسية، فبالنسبة إلى المذهب الجمهوري، يعود إلى القانون الذي تصوغه السيادة الشعبية مَهمة تحديد الحقوق والواجبات التي تُمنح وتُفرض على الأفراد. في المقابل، يعترض الليبراليون على لاكونية الحقوق الجمهورية، فإذا كانت هذه الأخيرة متوقفة على قانون مصاغ فعليًّا فإنها ستكون مرتبطة بجماعة خاصة تمارس فيها السيادة الشعبية ويعترف فيها أعضاء تلك الجماعة لبعضهم بعضًا بهذه الحقوق والواجبات. في حين أن الحقوق الأساسية يجب أن يُعترف بها، بحسب الليبراليين، لكل فرد باعتباره إنسانًا لا باعتباره عضوًا في جماعة سياسية معينة. لذلك، يؤكد هؤلاء أولوية هذه الحقوق الأساسية على

---

(188) Ibid., pp. 64-65.

الحوار الديمقراطي. لذلك، يأخذ المذهب الجمهوري على الليبرالية لامبالاتها بالديمقراطية، بحيث تصبح شرعية الدولة فيها متوقفة على قدرتها على حماية الاستقلالية الفردية كما هي متجسدة في جملة الحقوق التي يمتلكها الإنسان قبليًا، أي قبل كل ممارسة للسيادة الشعبية[189].

تنطلق الليبرالية السياسية من فكرة ضرورة حماية الفرد وحياته الخاصة من تدخلات سلطة الدولة، لذلك فهي تدّعي أنه في إمكان مؤسساتنا السياسية ضمان تخصيص مكان كاف لأشكال الحياة المقبولة، وأنه بهذا المعنى يكون مجتمعنا السياسي عادلًا وخيّرًا[190]. بهذا، يكتسي تمييز الدائرة الخصوصية من الدائرة العمومية معنى مبدئيًا، فهو يتخذ طريق التأويل الحاسم للحرية بمعنى أن حرية الاختيار الخاصة للأشخاص الأخلاقيين تحدد الفضاء المحمي لمسار حياة واعية قائمة على تصور خاص للخير. إن الحقوق هي حريات وعلاقات حافظة الاستقلالية الخصوصية، وعليه تشكل الحرية المتساوية للجميع في عيش حياة حقيقية ومحددة ذاتيًا الانشغال الرئيس هنا. من وجهة النظر هذه، يُفترض أن تسمح الاستقلالية العمومية للمواطنين الذين يشاركون في التشريع الذاتي للجماعة بالتحديد الذاتي الشخصي، بالتالي تبدو الاستقلالية العمومية بالدرجة الأولى وسيلة للسماح بالاستقلالية الخصوصية[191].

إن رولز يطالب، وفق ما سبق، بتصور عملي محض وبمذهب سياسي خالص، لكنه لا يستنتج أن مبادئ العدالة تطالب كي تؤسس عقلانيًا بأكثر من تبرير نظري يتم في الفضاء الذهني للأحكام الحيادية. إنه يستنتج فحسب أن هذه المبادئ يجب أن تكون محايدة إزاء القيم المتضمنة في رؤى العالم المتنافسة لضمان نظام تسامح. لذلك، تشكل الحرية لا العمومية المرجعية المنطقية النهائية. إن عقول المواطنين حتى في استعمالها العمومي ليس مكونًا مبادئَ المجتمع العادل التي يمكن أن تؤسس صلاحيتها في استقلال عن إجراءات قبول المواطنين. ويتساءل فيري عما

(189) Laurent de Briey, *Le Sens du politique: Essai sur l'humanisme démocratique* (Wavre: Mardaga, 2009), pp. 61-62.

(190) Rawls, *Libéralisme politique*, p. 256.

(191) Habermas, «La Morale des visions,» p. 185.

إذا كان تعالي القاعدة الأساسية إزاء الحوار العملي وهذه الاستقلالية للصلاحية المعيارية إزاء القبول العمومي غير مطلوب لدى رولز لحماية دولة الحق ودستور الحرية ضد تقلبات الإرادة السياسية والسيادة الشعبية[192].

في مقابل ذلك، يدافع هبرماس عن شكل من النزعة الجمهورية الكانطية تختلف كثيرًا من حيث المنطلق عن الليبرالية السياسية، إذ يؤكد أنه لا يمكن أي شخص أن يكون حرًّا على حساب حرية شخص آخر، حيث إنه لا يمكن التفكير في تفرد الأشخاص خارج وسيط الجمعنة، بمعنى أن حرية فرد ما لا يمكن أن تكون مرتبطة بحريات الآخرين بشكل سلبي محض، ومحددة بتحديدات متبادلة. إن التحديدات الصحيحة هي على العكس من ذلك نتيجة تشريع ذاتي يمارس بشراكة، ففي جماعة أشخاص أحرار ومتساوين، يجب أن يكون جميع الأشخاص قادرين على فهم بعضهم بعضًا باعتبارهم مشتركين في وضع القوانين التي يشعرون بالانتماء إليها فرديًّا باعتبارها موجهة إليهم. لذلك، يشكل الاستعمال العمومي للعقل الممأسس قانونيًّا في مسارات ديمقراطية هنا، المفتاح لضمان الحريات المتساوية[193].

منذ اللحظة التي يفترض أن تأخذ المبادئ الأخلاقية شكلًا في وسيط حق أمري (impératif) ووضعي، تنقسم حرية الشخص الأخلاقي إلى استقلالية عمومية للمشرع واستقلالية خصوصية لمستقبل الحق، وتفترض كل منهما الأخرى تبادليًّا. إن هذه العلاقة التكاملية بين العمومي والخصوصي تتولد تصوريًّا بوساطة بنية الوسيط القانوني. وتقع على عاتق المسار الديمقراطي إعادة ضبط الحدود التي تفصل بين الخاص والعام من أجل ضمان حريات متساوية لجميع المواطنين في شكل استقلالية خصوصية واستقلالية عمومية في الوقت نفسه[194].

بالنسبة إلى هبرماس، تحدد الإجراءات التشاركية الصلاحية الممكنة لكل قاعدة لها بعد سياسي، وهو يعتقد أنه لا يمكن أن توجد قاعدة عادلة سياسيًّا

---

(192) Ferry, *Valeurs et normes*, p. 65.

(193) Habermas, «La Morale des visions,» p. 186.

(194) Ibid., pp. 186-187.

من دون أن يكون من الضروري تحقيق صلاحيتها في إجراءات عمومية لحوار عملي، وهذا يعني أنه لا يعتبر أي حكم معياري عادلًا بالنظر إلى محتواه العباراتي وحده، ولا يمكن أن يُعتبَر حكم أنه عادل من دون النظر إلى الإجراء الذي يساهم في إرسائه، كما أنه لا يمكن أي قاعدة أن تدعي أنها عادلة إلا إذا رجعت إلى إجراء يرضي مبادئ الكونية والحوار تحت مبدأ العمومية، الذي يفهم وفق هذا بكونه استعمالًا عموميًّا للعقل الإجرائي في أشكال محاججة تفاعلية مفتوحة من دون قيود لمجمل المعنيين الحاليين أو المفترضين. ومنه، يمكننا أن نرى تحت هذا المبدأ (العمومية) أن الاستقلالية الإيجابية للمواطنين هي التي تضعها نزعة هبرماس الجمهورية كأساس للمجتمع العادل لا الحرية السلبية للأفراد[195].

(1) النزعة التأسيسية والمقتضى الديمقراطي

يعتقد الباحث الكندي بيارن مالكفيك (Bjarne Melkevik) أنه لا يمكن الجمع بين نظريتي رولز وهبرماس، ذلك أنهما تعرضان وجهات نظر مختلفة إزاء القواعد والمؤسسات. ففي الوقت الذي يعرض رولز نظرية تأسيسية خالصة، يقترح هبرماس إسناد القواعد والمؤسسات إلى المشاركة الديمقراطية[196]. ولتبيان ذلك، يقترح مالكفيك تناول منطق التأسيس الرولزي من خلال التمييز بين خطابين للتأسيس، الأول من خلال الحدس الأخلاقي فيما يمر الثاني بالتراث الديمقراطي.

ففي المظهر التأسيسي الأول، يعمل رولز على تأكيد فرضية وجود شبكة من القواعد أو المتطلبات المعيارية تُفرض علينا باعتبارها معقولة، وإذا رفضناها فذلك راجع إلى أننا لا نملك وعيًا أخلاقيًّا كافيًا أو أننا ننتمي إلى تصورات شمولية مختلفة. ويدخل مبدآ العدالة ضمن هذا المنطق، ذلك أنه بفحصهما يتبين أن رولز يكون قد قرر في مكاننا ووفق معايير حددها هو ذاته ما يجب علينا تقبله كمعقول، وعندئذ فليس لدينا بحسبه حرية اختيار أو اقتراح معايير أو مبادئ أخرى، ما يؤدي

---

(195) Ferry, *Valeurs et normes*, p. 66.

(196) Melkevik, p. 41.

إلى منطق إقصاء من جانب الخطاب التأسيسي تصاحبه، بحسب مالكفيك، دعوة خاصة إلى حدس أخلاقي: أليس من المعقول والأخلاقي قبول هذه المبادئ إذا لم يكن لدينا أي معرفة عن وضعيتنا في المجتمع[197]؟

المظهر التأسيسي الثاني عند رولز يخص التراث الديمقراطي المؤسساتي، وتجدر الإشارة هنا إلى أن المبادئ الأخلاقية المبررة من رولز ليست سوى المبادئ الأساسية المتضمنة في الثقافة المؤسساتية لمجتمع ذي طابع ليبرالي. في الواقع، يبرز رولز بشكل تأسيسي الطابع المعقول للتراث المؤسساتي، يقول رولز: «إذًا، سأبدأ بفحص الثقافة العمومية ذاتها لأرى فيها أرضية مشتركة من الأفكار والمبادئ الأساسية المقبولة ضمنيًا»[198]. وهذه الخلفية المشتركة من الأفكار والمبادئ الأساسية موجودة في تشكيلة المؤسسات الحكومية البرلمانية أو القضائية في تكونها وفي عملها معًا. يمكن هذه المؤسسات معًا أن تجسد بدرجة تحددها هي وتعكس مبادئ العدالة عمق المجتمع الليبرالي، بمعنى آخر لا يمكن إصلاح المؤسسات إلا وفق التحديدات القبلية للعدالة. إذًا، يتصور رولز تأسيسًا يفترض أنه لاإشكالي للمؤسسات، حيث إنه جملة من التقاليد تفرض على المواطن، وهو يعتقد أن تصورنا للعدالة واحد في عالم يتميز بتعارض تصورات الخير[199].

يعتقد مالكفيك أن النزعة التأسيسية عند رولز تقوده إلى وضعية خاصة حول دور السياسة والقضاء والمؤسسات، ذلك أنه يختزل مسألة الإنسان المعقول إزاء إبداعاته ليجعله مجرد تبرير على قاعدة حدوساته الأخلاقية على المستوى الفردي، يقول رولز: «إن هدف الليبرالية السياسية هو اكتشاف شروط إمكان قاعدة عمومية معقولة للتبرير للقضايا السياسية الأساسية»[200]. وكل ما نستطيع فعله كفاعلين سياسيين وقانونيين في وضعية أخرى غير معقولة هو التبرير المونولوجي، أي

(197) Ibid., pp. 42-43.

(198) Rawls, *Libéralisme politique*, p. 32.

(199) Melkevik, pp. 43-44.

(200) Rawls, *Libéralisme politique*, p. 7.

التبرير بالرجوع إلى المؤسسات المذكورة. هكذا، فكل تبرير مهما كان محدودًا يضعنا في وضعية شخص يحمل حكمًا قيميًا وفق الأوليات المحددة من رولز[201].

وضعية كهذه إزاء الفلسفة والقانون والمؤسسات لا تقوم إلا بتبرير رأي أخلاقي مسبق، لا يمكن أن ترضي هبرماس، ذلك أن منطق التبرير هذا ومن خلال خطاب التأسيس من شأنه أن يضع الديمقراطية والإنسان تحت الوصاية، ما يدفع مالكفيك إلى تأكيد أن النظام الرولزي لا يستجيب لمتطلبات الديمقراطية ويجب في النتيجة وضع طريقة أخرى لجعل الفرد الحديث يواجه متطلبات الحداثة القانونية، أي بالنظر إليه، حيث إنه واضع هذه القوانين والقواعد والمؤسسات ومستقبلها، لذلك يعمد هبرماس إلى إدخال المقتضى الديمقراطي. في هذا الإطار، يفحص مالكفيك مفهوم السيادة التواصلية التي يعتبرها رفضًا لخطاب التأسيس، وأكثر من ذلك هي عملية تطوير لجملة من الأسباب التي تبرز هشاشة هذا الخطاب التأسيسي اليوم ولا معناه. ففي تحديده معنى السيادة التواصلية باعتبارها لا تتجسد في رؤوس الأعضاء المتشاركين، بل في ذلك الشكل من التواصل الحواري للرأي والإرادة[202]، يعبّر هبرماس، بحسب مالكفيك، عن تصور جذري للديمقراطية تَنقل فيه تذاوتية الذوات في التواصل الحواري فضاء التفسير نحو تواصل يهدف إلى اعتراف متبادل بالقواعد التي نرغب في إبراز صلاحيتها. بالتالي، لم يعد فضاء التفسير شكلًا من أشكال العقل أو الأخلاق، بل هو بالأحرى اللغة باعتبارها قوة اجتماعية أو قوة جمعنة، وتتمظهر في المسار المتواصل لأفعال الكلام الذي هو أساس تشكل العالم المعيش. ويمثل هذا الأخير الأفق الممكن للفهم الذي يسمح للأفراد بالإجابة إيجابًا أو سلبًا عن ادعاءات الصلاحية المطروحة أمامهم، ما يعني أن حضورهم في عملية التواصل فعلي كمخاطبين وكمستمعين من دون أن يحتلوا، على الرغم من ذلك، المكانة المركزية التي ترجع هي إلى المعنى المعياري للتواصل الذي يدخلون فيه[203].

---

(201) Melkevik, p. 44.

(202) Habermas, *Droit et démocratie*, p. 52.

(203) Melkevik, pp. 45-47.

بالحديث عن أطروحة السيادة التواصلية، يتناول مالكفيك التذاوتية والتشريع الذاتي الديمقراطي ليؤكد من خلالهما رفض هبرماس أي شكل من أشكال المنطق التأسيسي على طريقة رولز، وإلحاحه على العكس من ذلك على أن الفرد موجود في مسار اختيار، أي إنه دائمًا داخل بطريقة تبادلية مع أقرانه في مسارات مختلفة لاختيار قواعده وقوانينه ومؤسساته. تهدف التذاوتية إلى جعل الأفراد يتواجهون كواضعين ومستقبلين القانون. إن مسألة صلاحية القواعد والممارسات الاجتماعية والقانونية تحصل في إطار دينامية تذاوتية تحيل إلى حجج وبراهين يمكن أن تكون مقبولة عقلانيًا من الجميع. بهذه الطريقة، تمثل السلطة التواصلية المعبَّر عنها في أفعال الكلام تذاوتية من شأنها أن تؤدي دور الواضع والمستقبل في المسار التواصلي لاختيار القواعد[204].

إضافة إلى ذلك، يتجسد التواصل في مشروع التشريع الذاتي الديمقراطي، إذ يقتضي تصور هبرماس النظر إلى التذاوتية وفق معنى الاستقلالية السياسية التي يمكن الأفراد أن ينظر بها بعضهم إلى بعض كواضعين ومستقبلين القوانين والحقوق التي يشرّعونها بأنفسهم تبادليًا، يقول هبرماس: «تتطلب فكرة التشريع الذاتي من المواطنين أن الذين يخضعون للقانون باعتبارهم مستقبلين ينظرون إلى أنفسهم أيضًا كواضعي القانون (...). وحده التطبيق المستقل سياسيًا للحق يسمح بفهم سليم للنظام القانوني في مجمله. والحال أن الحق الشرعي لا يمكن أن يكون متوافقًا إلا مع نظام إكراه قانوني لا يهدّم الدوافع العقلانية التي وراء طاعة القانون»[205]. بالتالي، فإذا كان التشريع الذاتي يحافظ على المستوى الفردي على معنى الاستقلالية الأخلاقية، فإن الحق، حيث إنه ليس مسألة أخلاقية فحسب بل مشروع يقتضي العيش معًا، فإنه لا يمكن أن يوضع إلا باعتباره استقلالية سياسية، بمعنى آخر يجب أن يوضع الحق كمشروع مشترك لجميع الأفراد الذين يشكلون الجماعة القانونية. والفرق هو بالطبع المقتضى الديمقراطي الذي يمنعنا من التفكير في الحق باعتباره عمل فرد أخلاقيًا منعزلًا[206].

---

(204) Ibid., p. 47-48.

(205) Habermas, *Droit et démocratie*, p. 138.

(206) Melkevik, p. 49.

إذًا، يتبين، بحسب مالكفيك، الفرق بين نظرية العدالة والنظرية التداولية، ففي الوقت الذي يقودنا رولز نحو طريق مسدود من خلال أنموذجه المونولوجي، أي الفرد الأخلاقي الذي يعتمد على حدسه لتبرير قيمه وقواعده، تدفع أطروحة السيادة التواصلية هبرماس إلى منطق مغاير تمامًا، إذ لا يهم عنده ما يمكن أن يقرره الشخص بالنظر إلى أخلاقه الخاصة، ففي الديمقراطية تُختَار القواعد بشكل جماعي، لذلك يختصر الأنموذج التداوتي في أنموذج التشريع الذاتي الديمقراطي. يجب، بحسب هبرماس، إرساء تعددية مسارات في المجتمع يمكن الأفراد من خلالها موضعة جميع انشغالاتهم بكل حرية وبعيدًا من أي إكراه[207].

(2) العقل العمومي

تشترك الليبرالية السياسية والديمقراطية التداولية في اعتمادهما المشترك على العقل العمومي، إذ يحيل هذا المثل الأعلى بالنسبة إلى كليهما إلى المقتضى المعياري للعمومية، بمعنى آخر إلى إرادة تبرير القواعد الأساسية على قاعدة أسباب يمكن الجميع إثباتها والاعتراف بها، كما أنه يجسّد الطريقة التي يمكن العقل العملي أن يتحقق بها. إلا أن نظرتهما إلى هذا الإجراء تختلف بشكل جذري في ما يخص طبيعة هذا العقل ومدى تحقيقه شرعنةَ الممارسة الديمقراطية. فبحسب التصور الليبرالي، إن ما هو مطلوب للتعايش داخل مجتمع تعددي هو تحديد قواعد التداول التي تأخذ شكل حدود تُفرض على الحوار العمومي[208] وضبطها، في حين تلح الصيغة الهبرماسية في الشكل الإجرائي للعقل العمومي الذي تحكمه الفرضيات التداولية المحايثة للتداول الجماعي، لذلك فهي ترتبط بشكل كبير بمفهوم الفضاء العمومي[209]. لذا، يأخذ هبرماس على التصور الليبرالي للعقل العمومي عجزه عن الأخذ في الاعتبار بعض أشكال المشاركة السياسية وأهم من ذلك غياب الفضاء العمومي من البنية الأساسية، ذلك أن رولز يتبنى تصورًا محدودًا للفضاء العمومي يتجسد

(207) Ibid., pp. 49-50.

(208) Rawls, *Justice et démocratie*, pp. 162, 267, et Rawls, *Libéralisme politique*, p. 256.

(209) Habermas, «La Réconciliation,» p. 47.

في مجال القانون ومؤسساته فحسب، لذلك يعتقد هبرماس أن الحرية السياسية التي تمنحها نظرية العدالة لا تسمح للمواطنين «بإيقاد الجمرة الديمقراطية الكامنة في الوضعية الأصلية»[210]. إن ما يجب على الليبرالية أن تفهمه، بحسب هبرماس، هو أن تشكل إرادة المواطنين هو مسار عاجز عن التحقق بعيدًا من الفضاءات العمومية، وأنه لا يمكن تصور الديمقراطية إذا لم تتشكل شبكة من الجمعيات الإرادية السابقة عن كل نظام سياسي.

يأخذ أنصار الديمقراطية التداولية على رولز تصوره للعقل العمومي، ليس باعتباره عقل المواطنين العاديين بقدر ما هو عقل المؤسسات العمومية الساعية إلى تبرير قراراتها وتعميمها في مجتمع ديمقراطي، ذلك أن رولز يشير إلى أن العقل العمومي يطبق بالخصوص في المجال القضائي وأن المحكمة العليا تشكل بهذا المعنى مثلًا جيدًا عن العقل العمومي[211]، الأمر الذي يدفعهم إلى تقرير أن الأشكال المكرهة التي تصاحب العقل العمومي تقرّبه أكثر إلى المبدأ التنظيمي منه إلى مسار التفكير الفعلي بين المواطنين الذين يبحثون عن تحديد القواعد الجماعية، ذلك أن الأهمية التي يوليها رولز للممارسة العمومية للعقل في الديمقراطية يجب في النهاية ألّا تفهم - بحسب كاترين أودار - في دورها التشريعي أي كـ «استبداد العقل» بقدر ما يجب فهمها في دورها الضامن الاستقرار[212]، أي حيث إنه يُحدد التصور السياسي للعدالة القادر على تحمل مختلف المذاهب الدينية، الفلسفية والأخلاقية المعقولة المميزة الثقافة العمومية لمجتمع حر وديمقراطي، وهو ما يقود أنصار الديمقراطية التداولية إلى اعتبار الصيغة الرولزية للعقل العمومي ساكنة (statique)، فإذا كان الاستقرار يشكل مكونًا أساسيًّا للنظرية السياسية ويمكنه بهذا الاعتبار تحديد بعض القواعد فإن ذلك سيتم على حساب المثل الأعلى الديمقراطي الذي يهدف إلى تحقيقه.

---

(210) Ibid., p. 43.

(211) Rawls, *Libéralisme politique*, p. 280.

(212) Catherine Audard, «Formes de la rationalité publique et de la démocratie chez John Rawls,» dans: Françoise Gaillard, Jacques Poulain & Richard Shusterman (dirs.), *La Modernité en questions: De Richard Rorty à Jürgen Habermas, actes de la décade de Cerisy-la-Salle, 2-11 juillet 1993*, Passages (Paris: Cerf, 1998), p. 332.

لذلك، يرفض مفكرون كثرٌ محسوبون على التيار التداولي، أن يكون تصور العقل العمومي الذي تطوره الليبرالية السياسية أنموذجًا تداوليا، إذ تشير مايف كوك (Maeve Cooke) وسيلا بنحبيب (1950-...) (Seyla Benhabib) مثلًا إلى أن العقل العمومي هو مبدأ إكراه يمارس على التفكير الفردي عوض شكل تفكير جماعي، وتأخذ كوك على رولز تبنيه رؤية ساكنة جدًا للإرادات الفردية وللاختلافات الجوهرية، تكشفها إرادة إقصاء الصراعات الأخلاقية التي يفترض أنها غير قابلة للحل من النقاش العمومي. وتتهم بنحبيب رولز بتضييق التداول ليس بتحديد الأسباب المذكورة فحسب، ولكن أيضًا القضايا التي تناقش وفضاء النقاش، إذ إن العقل العمومي لا يطبق على المجتمع المدني والجمعيات. إذًا، ترفض كلتاهما المنظورية الرولزية وتدافع كل منهما عن نظرية هبرماس الذي يتصور التداول مسارًا غير إكراهي للتحديد الذاتي[213].

لذلك، يتساءل أنصار الديمقراطية التداولية عن العلاقة الفعلية بين العقل العمومي والمواطنين في هذا التصور، ليستنتجوا أن رولز لا يضع المواطنين إلا في وضعية دنيا، إذ ليس لهؤلاء خيار آخر سوى مساندة العقل العمومي أو بالأحرى مؤسساته. يمكنهم بالطبع انتقاد هذا العقل العمومي، إلا أن انتقاداتهم هذه لا يمكنها أن تكون، بحسب رولز، إلا عنصرًا صغيرًا من مسار التحسين الأخلاقي للمؤسسات. ويفسر رولز هذه الوضعية الدنيا التي يخصصها للمواطنين في تصوره للعقل العمومي بضرورة ألّا يعارض هؤلاء القيم الأخلاقية والسياسية الأساسية المتجذرة في التراث اليهودي - المسيحي للثقافة الغربية المحيَّن دائمًا في الثقافة من خلال حدسنا المجسد في المؤسسات التي تحترم هذا التراث الأخلاقي[214]. إن مثل هذا التصور يطرح إشكالًا في تصور الحق، بحسب أنصار الديمقراطية التداولية، ذلك أنه إذا لم تكن للمحكمة العليا مهمة أيديولوجية سوى تأكيد القيم الأخلاقية والسياسية الأساسية، فإنه ليس لذوات الحق أي سبب يدفعهم إلى تعديلها وهو ما من شأنه أن يختزل حداثتنا القانونية[215].

---

(213) Girard, «Raison publique rawlsienne,» p. 91.

(214) Melkevik, p. 53.

(215) Ibid., p. 55.

4- دور الدين في الفضاء العمومي

النقطة الأخرى المتعلقة بالتبرير بوساطة الاستعمال العمومي للعقل، تخص علاقة هذا الأخير بالدين في نظريتي رولز وهبرماس. ويبدو وفق قراءة سريعة، أن هناك تشابهًا كبيرًا في تناول هذه القضية عند كل منهما، خصوصًا في ما يتعلق بمبدأ حياد الدولة إزاء رؤى العالم المختلفة، دينية كانت أم غير دينية، الذي يدافع كل منهما عنه ويجعلان من هذا الفصل مكونًا أساسيًّا للإجماع السياسي بين المواطنين، إذ يؤكد الأول أن «الدولة لا يمكن أن تفضل أي دين عن آخر»[216] وأن «مفهوم الدولة الطائفية مرفوض»[217]، كما يلح الثاني على أن «حياد السلطة إزاء رؤى العالم هو ما يجب افتراضه على المستوى المؤسساتي كي يكون في الإمكان ضمان الحرية الدينية بشكل متساو. يجب على الإجماع الدستوري الذي يرى المواطنون أنهم مرتبطون به تبادليًّا أن يدمج فصل الكنيسة عن الدولة»[218].

إلا أن هذا التشابه يضمر تباينًا مهمًّا في ما يخص طريقة التعامل مع المحتوى المعرفي للدين وعلاقته بالفضاء السياسي، وفي هذا الإطار يمكن القول إن نظرية هبرماس تبدو أكثر شمولًا من نظرية رولز، حيث إن هبرماس يسمح بالتبرير الديني في الدائرة العمومية، فيما يقصي رولز هذا النوع من التبرير في الفضاء العمومي، ويرجع السبب في الاختلاف أساسًا إلى نظرتيهما المتباينتين لمفهوم الفضاء العمومي، فبينما يميز رولز في ذلك المفهوم بين شكلين متميزين هما الفضاء العمومي السياسي والخلفية الثقافية السائدة في المجتمع، والتي تتميز بطابعها اللاسياسي، يركز هبرماس على شمول الفضاء العمومي الدائرتين الخاصة والعامة معًا.

إن محتوى العقل العمومي تحدده عند رولز التصورات السياسية للعدالة، وهذا يعني إقصاء المذاهب الشمولية كلها من هذا المحتوى، بمعنى آخر إن العقل

(216) Rawls, *Théorie de la justice*, p. 247.

(217) Ibid., p. 248.

(218) Jürgen Habermas, *Entre naturalisme et religion: Les Défis de la démocratie*, Christian Bouchindhomme & Alexandre Dupeyrix (trad.), NRF essais (Paris: Gallimard, 2008), p. 187.

العمومي لا يحتاج إلى أن يرتبط بمذاهب فلسفية أو دينية خاصة لتكون له قيمة معيارية، لذلك لا توصف الأسباب والحجج المصاغة وفق مصطلحات خاصة بمذهب شمولي أو ديني بأنها عمومية. إن هذه الأسباب والحجج غير العمومية تنتمي إلى الثقافة السائدة، وهي خاصة بمختلف الفئات والجماعات المكونة المجتمع المدني وهي تشكل الثقافة الاجتماعية أي ثقافة الحياة اليومية لا الثقافة السياسية[219]. لذلك، فإن الأسباب والحجج التي يقدمها الشخص باعتباره عضوًا في الجماعة الدينية لا يمكن النظر إليها على أنها عمومية لأنها غير مستقلة عن المذهب الشمولي المميز تلك العقيدةَ الدينية.

بما أن المواطنين منقسمون بين مذاهب دينية مختلفة ومتعددة، فلا يمكنهم اللجوء إلى أسباب وحجج مرتبطة بتلك المذاهب لتبرير السلطة السياسية التي يمارسونها. وينسحب هذا الأمر أيضًا على جميع المذاهب الشمولية غير الدينية كالعلمانية أو المذاهب الملحدة أو غيرها من المذاهب الأخرى. لهذا، يختلف العقل العمومي في المنظومة الرولزية عن العقل العلماني، يقول رولز: «يجب تمييز العقل العمومي ممّا يسمى أحيانًا العقل العلماني والقيم العلمانية، فلا يجب خلط هذه بذاك. إنني أعرّف العقل العلماني باعتباره التفكير وفق مصطلحات مذاهب شمولية غير دينية، وهذه الأخيرة أوسع من أن تخدم أهداف العقل العمومي»[220].

إن محتوى العقل العمومي يتجذر فحسب في السياق التاريخي السياسي للمجتمعات التي تجسد فيها النظام الدستوري منذ زمن طويل. تتضمن الثقافة السياسية العمومية للديمقراطية الدستورية بهذا المعنى الأفكار الأساسية المرتبطة بالتاريخ السياسي والمؤسساتي لتلك الديمقراطية، ومنه واقع أن أعضاءها في معظمهم يدركون بشكل حدسي تلك الأفكار. وهي تشكل بمعنى ما المادة الأساسية لمختلف التشكيلات النظرية التي هي التصورات السياسية للعدالة المتجسدة في شكل مبادئ ومثل وقيم سياسية، ومن هذه الأفكار تصدر الأسباب والحجج العمومية.

---

(219) Rawls, *Libéralisme politique*, p. 38.

(220) Rawls, «L'idée de raison,» p. 172.

بناء عليه، فلسنا في حاجة، بحسب رولز، إلى اللجوء إلى الموارد المعيارية النابعة من المذاهب الدينية والشمولية عمومًا لمعالجة القضايا السياسية مهما كانت علاقتها وثيقة بالمعتقد الديني كمسألة الإجهاض مثلًا. إن رولز، ولأنه لا يريد المخاطرة بالدخول في متاهات نظرية الحقيقة، لا يستند إلى المعطيات الشمولية أو الفهمية إلا باعتبارها خزانًا محتملًا من القناعات الأخلاقية أو مصدرَ انخراط أخلاقيًا للمواطنين لجعل الإجماع المتوصل إليه حول المبادئ مستقرًا، لذلك تختزل تلك المعطيات الشمولية أو الفهمية في دور الضامن مبادئَ العدالة، وكذا باعتبارها مصدر تحفيز للالتزام من أجل العمل المشترك على قاعدة تلك المبادئ، ما يفسر نظرة رولز إلى دور الدين في ليبراليته السياسية، فهو يتمتع بدور عملي ليس إلا، بمعنى آخر هو دور يهمَّش فيه طابعه المعرفي[221].

يعترض هبرماس على هذا التصور للعقل العمومي، معتبرًا أن العقل العمومي غير مكتفٍ بذاته كما تدعي ذلك ليبرالية رولز السياسية، وأنه عاجز وحده عن تناول مجمل القضايا والمشكلات التي تطرحها المجتمعات التعددية المعاصرة، كما أن درجة التعقيد التي تميز بعض هذه القضايا يجعل من الضروري على العقل أن ينفتح على الموارد المعيارية للدين أو لأي مذهب فلسفي آخر. يعتقد هبرماس أن التحديد الذي يضعه رولز يوافق «تعريفًا ضيقًا ولائيكيًا جدًا لدور الدين السياسي في إطار نظام ليبرالي»[222]. فعلى عكس رولز، يؤكد هبرماس أنه لا يمكن أن نطالب المواطنين المتدينين بأن يبرروا مواقفهم في الفضاء العمومي السياسي باستعمال أسباب وحجج علمانية، لأن ذلك من شأنه أن يمس حرية الوعي والدين عندهم، كما أن ذلك قد يؤثر في مبدأ المعاملة المتساوية للمواطنين، لذلك يلح هبرماس على ثقافة مدنية تسمح بالمعاملة المتساوية بين المواطنين المتدينين والعلمانيين، وفوق ذلك تسمح للفئة الأولى من المواطنين بالعمل باعتبارهم فاعلين ناقلين محتويات سيمنطيقية مضمرة في تقاليدهم الدينية

---

(221) Marco Jean, «Penser la laïcité avec Habermas. Etude critique de la conception Habermassienne des rapports religion-politique,» Thèse présentée comme exigence partielle du doctorat en sciences des religions, Université du Québec, Montréal, Juillet 2001, pp. 143-144.

(222) Habermas, *Entre naturalisme et religion*, p. 181.

من شأنها أن تكون مصادر معيارية ملائمة صياغة حلول للمشكلات التي تطرح وتبريرها، عليه تُناط بالمواطنين المتدينين مهمة الدفاع أو رفض الحلول المقترحة للمشكلات المطروحة، انطلاقًا من أسباب وحجج خاصة بهم. بذلك، يمكنهم الاختيار بين حلول ممكنة عدة، بالتالي المشاركة في السياسة المعتمدة، مساهمين بذلك وبشكل فعال في مسار تشكل الرأي والإرادة السياسية[223].

5- بين الشرعية والعدالة

في تناوله العلاقة بين العدالة والشرعية، يجد رولز نفسه مجبرًا على مناقشة الأولوية التي يوليها هبرماس للشرعية على حساب العدالة. لقد ظل رولز يدعو دائمًا إلى ضرورة التمييز بين المفهومين، وإن كان بينهما رابط أساس إلا أنه يجب ألّا يُخلط بعضهما ببعض، ولا وضعهما في مستوى واحد[224]، إذ يمكن، بحسبه، أن يمارس ملك شرعي حكمه بوساطة حكومة، غير أن هذه الأخيرة قد تكون عادلة أو غير عادلة، لذلك فليس بالضرورة أن يكون حكمه عادلًا، على الرغم من أنه شرعي بالضرورة. إن مجرد كونه شرعيًا لا يحيل إلى شيء غير أصول حكمه والطريقة التي وصل بها إلى كرسي الحكم. ومنه، فإن هذا الطابع من الشرعية يتضمن قبول بعض من الحرية في ما يتعلق بنوع الحكومة. والشيء نفسه يقال عن النظام الديمقراطي، فقد يكون هذا الأخير شرعيًا وفي استمرارية مع تقليد قديم نشأ عند اللحظة التي تم فيها تبني دستوره أول مرة بالانتخاب، على الرغم من ذلك يمكن أن يكون هذا النظام لاعادلًا. ليستنتج رولز بذلك، أن مفهوم الشرعية يطبق على المؤسسات فحسب، بالتالي فإن له طابعًا أكثر ضعفًا من مفهوم العدالة[225].

يكمن دور الشرعية بالنسبة إلى رولز في أنها تسمح بإجراء اتخاذ قرار عندما يكون الإجماع مستحيلًا، أي إنه نوع من الاتفاق الذي نلجأ إليه في غياب إجماع

---

(223) Jean, «Penser la laïcité avec Habermas,» p. 212.

(224) John Rawls, «Réponse à Habermas,» dans: Habermas & Rawls, *Débat sur la justice politique*, p. 131.

(225) Ibid., p. 132.

شامل. إن القرارات والقوانين الديمقراطية لا تعتبر شرعية لأنها عادلة، بل لأنها صيغت شرعيًا في توافق مع إجراء ديمقراطي شرعي ومقبول. يُنتج الإجراء الشرعي قوانين شرعية وسياسات متوافقة معه ويمكن الإجراءات الشرعية أن تكون اعتيادية، أي موضوعة منذ زمن طويل ومقبولة كما هي، وليست هذه الإجراءات والقوانين الناجمة عنها في حاجة إلى أن تكون عادلة كي تُضفى عليها صفة الشرعية، ذلك أنه «على عكس العدالة، تفترض الشرعية هامشًا غير محدد من اللاعدالة»[226]. إذًا، يبقى التساؤل الأساس هو معرفة إلى أي مدى يمكن الحكم على اتفاق ما بأنه شرعي من دون أن يكون عادلًا.

يؤكد رولز في هذا الإطار أن لاعدالة نتائج الإجراء الديمقراطي الشرعي تفسد شرعيته[227]، ولكن تبقى نتائج الإجراء الشرعي شرعية أيًا كان شكلها، بالتالي فإنه يمكن القول إن دور الشرعية في المؤسسات الديمقراطية يقتضي السماح بإجراء مناسب لاتخاذ قرارات عندما تحول الاختلافات والصراعات في الحياة السياسية دون التوصل إلى إجماع. إضافة إلى ذلك، يأخذ رولز على مفهوم الشرعية الإجرائية عند هبرماس طابعه اليوتوبي وغير الواقعي، فمهما كانت الإجراءات المختارة قادرة على تصحيح أكبر قدر من نقائص الوضعية المثلى للكلام وفق ما يتصورها هبرماس، فإن الهوة تبقى دائمًا كبيرة بين الشرعية والعدالة. بالتالي، فإن رهان رولز هنا هو رفض الشرعية الإجرائية الهبرماسية، من دون الاستناد، على الرغم من ذلك، إلى تصور جوهري للعدالة[228].

إن الشرعية لا تشكل، بحسب رولز، سوى الحل البديل، ذلك أن قرارًا ما يعتبر عادلًا عندما يحقق إجماعًا تامًا، بهذا المعنى يعد اختيار مبادئ العدالة في الوضعية الأصلية عادلًا حقًا. لكن الوضعية الأصلية هي مرحلة أولى فحسب من نظرية العدالة تليها مرحلة تبرير هذه المبادئ من طريق إجراء الإجماع بالتقاطع، أي بعد أن يزاح حجاب الجهل عن الأطراف المعنية، وفي هذه المرحلة يؤدّي

(226) Ibid., p. 133.

(227) Ibid., p. 133.

(228) Soumaya Mestiri, *Rawls. Justice et équité*, Philosophies 203 (Paris: Presses universitaires de France, 2009), pp. 107-108.

الإجماع بالتقاطع دور المقرب بين وجهات النظر المتباينة، ولنا أن نتساءل عن مدى تقارب هذا الإجراء مع الإجراء الحواري الشرعي عند هبرماس ذلك أن التوفيق بين الآراء المتباينة لا يمكن تحقيقه بإجماع تام لأن عملية تقريب وجهات النظر هذه لا تخص سوى المذاهب المعقولة فحسب، ولا تخص المذاهب الشمولية. غير أن رولز يعتقد أن الإجماع ممكن التحقق حتى في هذه المرحلة الثانية، لأن المذاهب غير المعقولة مقصاة بشكل كلي لأنها ترفض بشكل أو بآخر المثل الأعلى للعقل العمومي. لذلك، تقود هذه الطريقة إلى الاكتفاء بالاستقرار الذي يحقق العدالة بحسب رولز، بمعنى آخر يتم التنازل عن الشرعية لمصلحة الاستقرار الذي يُظهر إرادة المواطنين في أن يكونوا عادلين ويكون بذلك أكثر عملية[229].

خلاصة

نستخلص مما سبق أن النقاش الذي دار بين رولز وهبرماس ومن خلالهما، بين التصور الليبرالي التعاقدي والديمقراطية التداولية، هو قبل كل شيء نقاش عائلي تؤطره الخلفية الكانطية التي تغترف منها كل من النظريتين باعتبارهما مقاربتين ديونتولوجيتين تركزان على أولوية العادل على الخير، وتتميزان من المقاربات التيليولوجية التي سادت خلال القرون الماضية، خصوصًا في العالم الأنكلوسكسوني. بالتالي، فإن العلاقة بينهما ليست من الاختلاف، بحيث يمكن اعتبارهما شكلين متناقضين من الإتيقا العمومية مثلما تركز أغلبية الدراسات التي تناولت العلاقة بينهما على ذلك، لأن ما يجمعهما يتجاوز الاختلافات الظاهرية، إذ تشكل المقاربتان محاولة جادة للوقوف في وجه النزعات اللامعرفية والشكية، ومنه لإعادة تأسيس النظرية المعيارية على أسس عقلية تتجاوز الأطر السياقية والمحلية وتنشد التحقيق الكوني للمقتضى الديمقراطي، مستندتين في ذلك إلى مكتسبات العلوم الإنسانية عمومًا والسيكولوجيا الأخلاقية خصوصًا. لذلك، أمكننا النظر إلى كل منهما على أنها وجه من وجوه الأخرى إذا ما تمت قراءتها

---

(229) Ibid., p. 108.

قراءة معينة، فالليبرالية السياسية ليست فردانية كما تبدو في الظاهر، وهي تركز على التداول بقدر تركيزها على الحقوق الأساسية، وهذه الأخيرة حاضرة ومؤطرة الديمقراطية التداولية، وإن اتخذت هذه الديمقراطية صفة الراديكالية وادعت القطع مع كل نظرية جوهرية.

في المقابل، يمكن إرجاع الاختلافات الظاهرة بينهما إلى الخلفيات الفكرية المتباينة التي يرجع كل منهما إليها وإلى اختلاف الأدوات المنهجية التي تستند إليها كل من النظريتين، ما يجعل إحداهما تركز على عامل من عوامل الجمعنة السياسية على حساب الآخر أو العكس، إذ تبدو الليبرالية السياسية أكثر ارتباطًا بالتراث الليبرالي الكلاسيكي الذي يقوم على تصور أعمى للفردانية، لذلك بدت الليبرالية السياسية عند رولز ذاتية مونولوجية، فيما تستند الديمقراطية التداولية إلى مكتسبات الفلسفة اللغوية مجذرة بشكل أكثر منهجيةَ المنعطف اللغوي، ما جعلها تركز على الطابع التذاوتي أو الحواري للممارسة السياسية وهنا مكمن الاختلاف الأساس بينهما.

خاتمة

شكّل إيضاح العلاقة بين نظرية رولز في العدالة والنظرية التداولية عند هبرماس وموضعة نقاشهما على المستوى الفلسفي، الغاية الرئيسة التي سعت إلى تحقيقها هذه الدراسة. وعلى الرغم من أنه يمكننا إدراج هذا النقاش في سياق النقاش الكلاسيكي بين دعاة النزعة الجمهورية وأنصار المذهب الليبرالي، إلا أن نقاشهما يعكس في الحقيقة رهانًا أعمق من ذلك، فمن جهة لدينا نظرية ليبرالية إجماعية تنادي بالحياد من دون أن تنجر وراء النزعات الشكية حول محتوى النظرية الأخلاقية، ما يجعلها جوهرية في ما يخص مبادئ العدالة السياسية. ولدينا من جهة أخرى، نظرية جمهورية نقدية تسوق تصورًا للعقل العمومي وللمحتوى المعرفي للقضايا المعيارية، لكنها نظرية ترفض أن يكون سندها جوهريًّا وتلح في المقابل على الطابع الإجرائي في تحديد المبادئ العادلة. على الرغم من ذلك، لا تتصور كلتا النظريتين أن النظام السياسي المتجرد من أي شكل من أشكال الدستور، يمكن أن يكون نظامًا سياسيًّا عادلًا، شرعيًّا ومستقرًّا من دون أن يؤدي ذلك إلى خرق الحريات الأساسية للأفراد.

يمكننا أيضًا أن نرى في ذلك النقاش مدى الأثر الذي لا تزال تمارسه الفلسفة الكانطية اليوم على الفلسفة العملية إجمالًا والسياسية خصوصًا، ذلك أنه لم يكن في إمكان نظرية العدالة عند رولز ولا التصور السياسي للديمقراطية عند هبرماس أن يريا النور من دون فكرة العقل العملي الفعال وتصور العمومية، وهي نقطة مشتركة أساسية بينهما تحدد الغاية الأساسية الكامنة وراء أطروحتيهما، حيث إن النظريتين كلتيهما تتفقان على تأكيد أن العمومية هي التي تبرر في النهاية شرعية

الإجراءات الديمقراطية السياسية، وإذا كان مبدأ العمومية هذا ظاهرًا، ويمكن لمسه مباشرة عند هبرماس في الفضاء العمومي الذي هو أرضية النقاش الفعلية في نظريته، فإنه مضمر عند رولز، إذ لا نلمسه في إجراء التبرير الأساس لنظرية العدالة الذي هو الوضعية الأصلية، بل في المراحل اللاحقة من تبرير النظرية أو في ما يمكن وصفه بالممارسة الفعلية للسياسة، ما يبرز أحد أهم الاختلافات الأساسية بين الفيلسوفين، فبينما ينطلق رولز من وضعية فرضية أولى يمكن وصفها بالقبلسياسية تفضي إلى وضعية سياسية فعلية، يتصور هبرماس أن تطبيق نظريته الديمقراطية يكون على مجتمع مجمعن سياسيًّا منذ البداية.

من جهة أخرى، تعكس الخلفية الفلسفية الكانطية التي ينطلق منها كل من رولز وهبرماس، والتي تؤطر نقاشهما حول المبادئ السياسية العادلة، أن نظريتيهما متماثلتان في المضمون النظري وعلى أكثر من صعيد، وأن الاختلاف الظاهر لا يعدو في النهاية أن يكون سوى سوء تفاهم تعكسه في الدرجة الأولى ترسبات انتماءاتهما الثقافية المتباينة، والحديث هنا عن التراث الفلسفي القاري الذي تتغذى منه النظرية التواصلية عند هبرماس والثقافة الأنكلوسكسونية التي تتجذر فيها نظرية العدالة، وليس أدل على ذلك التشابه النظري من استعمالهما الإجراء المنهجي نفسه آليةَ تبرير للمبادئ التي يرونها عادلة، وإن اختلفا في المنطلق وفي النتيجة.

على الرغم من ذلك، يمكن الإشارة إلى أن الاختلاف الرئيس لا يكمن في هذه النقطة، وإنما يمكن لمسه في النظرة الإجمالية إلى كلتا النظريتين باعتبارهما نظريتين سياسيتين أو في ما يمكن اختزاله في طبيعة الفلسفة السياسية ودورها، إذ يقترح هبرماس نظرية شمولية باعتبار أن نظرية الحق عنده لا تشكل إلا جزءًا من مشروع فلسفي عام وامتدادًا لأوليات النظرية التواصلية التي ينادي بها، بينما لا يتوقف رولز عن تأكيد أن نظريته هي نظرية سياسية محض، وأن من خصائصها الأساسية القطع مع المذاهب الفلسفية والميتافيزيقية الكلاسيكية.

لكن، وراء ذلك التحديد لدور الفلسفة السياسية، تعكس كلتا النظريتين محاولة رائدة للتجاوز البنائي للنظريات الفلسفية ذات المحتوى الجوهري،

ميتافيزيقية كانت أم أخلاقية مع اختلاف بسيط بينهما حول وضع المعرفة النظرية، فبينما يتبنى هبرماس نظرية تقوم في الأساس على مبدأي التحقّق (Vérifiabilité) والقابلية للتكذيب[1] (Falsifiabilité) تؤكد أن المنطوقات وحدها التي يمكن مراجعتها بالرجوع إلى التجربة من شأنها أن تكون صحيحة أو خاطئة. ولما كانت التجربة مستعصية في مجال المنطوقات الميتافيزيقية والأخلاقية، فلا وجود إذًا لمعارف ميتافيزيقية أو أخلاقية، لذلك من الواجب تمييز قضايا الحقيقة من قضايا الصلاحية المعيارية، في المرحلة ما بعد الميتافيزيقية. بالتالي، فما تفقده تلك المنطوقات على مستوى الحقيقة تستدركه على مستوى الصلاحية العملية المرساة على قاعدة الحوار. نجد رولز في المقابل حذرًا إزاء القضايا المعرفية، إذ لا يمكن وصف نظريته بالشكية أو النسبوية، ذلك أنها تقر بإمكان وجود نظرية أخلاقية حقيقية، لكنها تتفادى الفصل في ماهية تلك النظرية، فبالنسبة إليه لا تعتبر العلاقة بين التصورات الأخلاقية الشمولية والتصورات الخاصة بالنظرية السياسية تعسفية، بل يمكن تبريرها جيدًا بأسباب نهائية، إلا أن تحديد تلك العلاقة وتلك الأسباب لا يرجع إلى النظرية السياسية.

بناء على ذلك، يمكن القول إن المواقف التي تطرحها الليبرالية السياسية الدستورية لدى رولز والنزعة الجمهورية الكانطية عند هبرماس، هما في الحقيقة أقرب بعضهما إلى بعض أكثر مما يبدو في الظاهر، وإذا كان متتبعون كثر للنقاش الذي دار بينهما، يعتقدون أنه نقاش يعكس اختلافًا جوهريًا وتعارضًا فعليًا في تصور الشرعية الديمقراطية، حيث إن النظرية الأولى تنظر إلى الديمقراطية كمثل أعلى من التعاون المنصف وتضيّق التداول الديمقراطي الفعلي من خلال إقصائها الحجج التي لا تتماشى وقاعدة معينة من المعقول محددة بطريقة مستقلة بتصور سياسي للعدالة، بينما تتصورها النظرية الثانية كمثل أعلى من الحكم الذاتي من

---

(1) Jürgen Habermas, «La Morale des visions du monde. «Raison» et «vérité» dans le libéralisme politique de Rawls.» dans: Jürgen Habermas & John Rawls, *Débat sur la justice politique*, Rainer Rochlitz (trad. avec la collab. de Catherine Audard) Humanités (Paris: Les Ed. du Cerf, 1997), p. 151, et Karl-Otto Apel, «La Relation entre morale, droit et démocratie. La Philosophie du droit de Jürgen Habermas jugée du point de vue d'une pragmatique transcendantale.» Jean-François Kervégan (trad.), *Les Etudes philosophiques*, vol. 1, no. 56 (2001), p. 69.

طريق التداول العمومي وترفض أن تلحق التداول بمبادئ مستقلة، بل تجعله المصدر الرئيس لكل شرعية، فإننا نميل إلى الاعتقاد، وفق ما بيّن ذلك ستيفان كورتوا، أن التعارض الظاهر بين النظريتين حول مصادر شرعية الحق والمبادئ الدستورية لمجتمعاتنا الليبرالية ليس بذلك الإطلاق بمعنى أنه ليس اختلافًا في المبدأ بقدر ما هو تفاوت في الدرجة أو في التركيز على هذا الإجراء أو ذاك. فرولز المهتم بمشكلات الاستقرار السياسي التي أثارها واقع التعددية المحايث للديمقراطيات المعاصرة، يلح أكثر فأكثر على ضرورة حماية مبادئ العدالة من تلك التعددية، فيما يلح هبرماس المهتم بتطبيق المثل الأعلى للاستقلالية والواثق أكثر من رولز في قدرة التداولات العمومية على التوصل إلى نتائج معقولة سياسيًا، على منتديات الحوار العمومي كقاعدة لشرعنة الحقوق والمبادئ الدستورية للمجتمع. يجب التأكيد من جهة أن رولز لا ينفي ضرورة وجود هذه المنتديات، بل يرى أنه في مجتمع عادل نسبيًا لا يمكن هذه المنتديات أن تأخذ صفة دائمة، ومن جهة أخرى أن هبرماس لا يعتقد في قدرة التداولات العمومية على إعادة خلق الأسس الدستورية لمجتمعاتنا الليبرالية، بل تحيينها بالنظر إلى ما يستجد وهو ما يشترك رولز معه في تأكيده.

ثبت المصطلحات

(أ)	
Ethique	الإتيقا
Ethique de la discussion	إتيقا الحوار
Procédure	الإجراء
Procéduralisme	الإجرائوية
Consensus	الإجماع
Consensus par recoupement	الإجماع بالتقاطع
Les jugements bien pesés	الأحكام الموزونة
Choix rationnel (Théorie du)	الاختيار العقلاني (نظرية)
Morale	الأخلاق
Morale substantielle	الأخلاق الجوهرية
Prétention a la validité	ادعاء الصلاحية
Ambivalence du droit	ازدواجية الحق
Stabilité	الاستقرار
Autonomie	الاستقلالية
Autonomie publique/privée	الاستقلالية العمومية/ الفردية
Formes de vie	إشكال حياة
Problématisation	الأشكلة

الاعتراف	Reconnaissance
أفعال الكلام	Actes de parole
الإكراهات	Contraintes
الأمر القطعي	Impératif catégorique
الانشقاق	Dissension
الإنصاف	Equité
(ب)	
البنائية (المذهب البنائي)	Constructivisme
البنية الأساسية للمجتمع	Structure de base de la société
(ت)	
التبادلية	Réciprocité
التبرير	Justification
التبعية	Hétéronomie
التجذير	Enracinement
التحفيز	Motivation
التداولية الكونية	Pragmatique universelle
التذاوتية	Intersubjectivité
اللايقين التحفيزي	Incertitude motivationnelle
التسوية الموقتة	Modus Vivendi
التشريع الذاتي الديمقراطي	Autolégislation démocratique
التطلعات	Attentes
التطور الأخلاقي (نظرية)	Développement moral (Theorie)
تعاقدي	Conventionnel
ما قبل تعاقدي	Pré-conventionnel
ما بعد تعاقدي	Post-conventionnel

Contractualisme	التعاقدية (مذهب العقد الاجتماعي)
Pluralisme	التعددية
Pluralisme raisonnable	التعددية المعقولة
Préférences	التفضيلات
Compréhensibilité	التفهمية
Contradiction performative	التناقض الأدائي
Relativisation	تنسيب
Equilibre réfléchi	التوازن التأملي
(ج)	
Communautarisme	الجماعاتية
Communauté	الجماعة
Socialisation	جمعنة (مشاركة)
Républicanisme	الجمهوري (المذهب)
(ح)	
Voile d'ignorance	حجاب الجهل
Argumentation	الحجاج/ المحاججة
Modernité politique	الحداثة السياسية
Contingent	الحدثي
Intuitionnisme	الحدسانية (المذهب الحدساني)
Droit Naturel	الحق الطبيعي
Droit positif	الحق الوضعي
(خ)	
Bien	الخير
(د)	
Sphère publique/privé	الدائرة العمومية/ الخاصة

Constitutionnalisme	الدستورية (النزعة)
Démocratisation	الدمقرطة
Etat de droit	دولة القانون
Démocratie radicale	الديمقراطية الجذرية
Démocratie constitutionnelle	الديمقراطية الدستورية
Démocratie délibérative	الديمقراطية التداولية
(ذ)	
Subjectivité	الذاتية
Trans-subjectivité	الذاتية العابرة
(ر)	
Visons du monde	رؤى العالم
(س)	
Souveraineté	السيادة
Politique de neutralité	سياسة الحياد
Contextuel	سياقي
Sémantique	السيمنطيقي
(ش)	
Légitimation	الشرعنة
Légitimité	الشرعية
Légitimité démocratique	الشرعية الديمقراطية
Scepticisme	الشكية (المذهب)
(ص)	
Difficultés de jugement	صعوبات الحكم
(ط)	
Naturalisme	الطبيعي (المذهب)

(ع)	
العالم المعيش	Monde vécu
العادل	Juste
العجز الديمقراطي	Déficit démocratique
العصيان المدني	Désobéissance civile
العقل التواصلي	Raison communicationnelle
العقل العمومي	Raison publique
العقلاني	Rationnel
العقلانية الأداتية	Rationalité instrumentale
العقلانية التواصلية	Rationalité communicationnelle
عقلنة/ نزع العقلنة	Rationalisation/Dérationalisation
العلماني/ ما بعد العلماني (المجتمع)	Séculiere/post-séculiere (société)
العمومية	Publicité
(ف)	
الفردانية (النزعة الفردية)	Individualisme
الفردانية الميتودولوجية	Individualisme méthodologique
فرضي	Hypothétique
الفرضيات العكس-واقعية	Présuppositions contrefactuelles
الفضاء العمومي	Espace publique
فك السحر	Désenchantement
(ق)	
قابلية التكذيب	Falsifiabilité
القانونية	Légalité
القبولية/ قابلية القبول	Acceptabilité
القناعات	Convictions

Normes	القواعد
Valeurs	القيم
Axiologique	القيمية (الأكسيولوجية)
(ك)	
Universalisme	الكونية
(ل)	
Libéralisme	الليبرالية (المذهب الليبرالي)
(م)	
Post-traditionnel	ما بعد تقليدي
Post-métaphysique	ما بعد ميتافيزيقي
Institutionnalisation	المأسسة
Principe de discussion	مبدأ الحوار
Principe démocratique	المبدأ الديمقراطي
Principe d'universalisation	مبدأ الكونية
Idéalisations	المثاليات
Société civile	المجتمع المدني
Société bien ordonnée	المجتمع الحسن التنظيم
Doctrine compréhensive	المذاهب الشمولية (الفهمية)
Processus de prise de décision	مسار اتخاذ القرار
Processus de légitimation	مسار الشرعنة
Processuel	المساري
Légitimant	مشرعن
Cognitivisme/non-cognitivisme	المعرفية/ اللامعرفية
Raisonnable	المعقول
Normative	معيارية

Enoncé	المنطوق
Perspective téléologique	المنظورية التيليولوجية
Perspective déontologique	المنظورية الديونتولوجية
Méthode de l'évitement	منهج التفادي
Institution	المؤسسة
Thématisation	الموضعة
Monologique	مونولوجي
Méta-éthique	الميتاإتيقا
(ن)	
Institutionnalisme	النزعة التأسيسية
Sous-système	النسق التحتي
Théorie des jeux	نظرية الألعاب
Théorie des systèmes	نظرية الأنساق
Utilitarisme	النفعي (المذهب)
(و)	
Devoir de civilité	واجب التحضر
Réalisme	الواقعية
Médium	الوسيط
Objectivation	الوضعنة
Position originelle	الوضعية الأصلية
Position idéale de parole	الوضعية المثلى للكلام
Fonctionnalisme	الوظيفية

المراجع

مصادر رولز

1 - المترجمة إلى العربية

العدالة كإنصاف: إعادة صياغة. ترجمة حيدر حاج إسماعيل، مراجعة ربيع شلهوب. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009.

نظرية العدالة. ترجمة ليلى الطويل. دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 2011.

2 - الأجنبية

«John Rawls: For the Record.» Interview by Samuel R. Aybar, Joshua D. Harlan & Won J. Lee. *Harvard Review of Philosophy* (Spring 1991), pp. 38-47.

«Justice as Fairness.» *Philosophical Review*. vol. 67, no. 2 (April 1958), pp. 164-194.

«Justice as Fairness: Political not Metaphysical.» *Philosophy and Public Affairs*. vol. 14, no. 3 (Summer 1985), pp. 223-251.

Justice et démocratie. Catherine Audard (Intro., prés. et glossaire), C. Audard [et al.] (trad.). La Couleur des idées. Paris: Seuil, 1993.

Libéralisme politique. Catherine Audard (trad.). Paris: Presses universitaires de France, 1995.

«Outline of a Decision Procedure for Ethics.» *Philosophical Review*. vol. 60, no. 2 (April 1951), pp. 177-197.

Paix et démocratie: Le Droit des peuples et la raison publique. Bertrand Guillarme (trad.). *Textes à l'appui: Politique et sociétés*. Paris: La Découverte, 2006.

Political Liberalism. The John Dewey Essays in Philosophy 4. New York: Columbia University Press, 1993.

«Political Liberalism: Reply to Habermas.» *Journal of Philosophy*. vol. 92, no. 3 (1995), pp. 132-180.

Théorie de la justice. Catherine Audard (trad.). Empreintes. Paris: Seuil, 1987.

A Theory of Justice. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1971.

«Two Concepts of Rules.» *Philosophical Review*. vol. 64, no. 1 (January 1955), pp. 3-32.

«Unité sociale et biens premiers.» Marc Rüegger (trad.). *Raisons politiques*. vol. 1, no. 33 (2009), pp. 9-43.

& Habermas, Jürgen. *Débat sur la justice politique*. Rainer Rochlitz (trad. avec la collab. de Catherine Audard). Humanités. Paris: Les Ed. du Cerf, 1997.

3 - مراجع حول رولز

Adair, Philippe. «La Théorie de la justice de John Rawls. Contrat social versus utilitarisme.» *Revue française de science politique*. vol. 41, no. 1 (Février 1991), pp. 81-96.

Arnsperger, Christian & Philippe Van Parijs. *Éthique économique et sociale*. Nouv. éd. Repères 300. Paris: La Découverte, 2003.

Audard, Catherine. «Formes de la rationalité publique et de la démocratie chez John Rawls.» dans: Françoise Gaillard. Jacques Poulain & Richard Shusterman (dirs.). *La Modernité en questions: De Richard Rorty à Jürgen Habermas, actes de la décade de Cerisy-la-Salle, 2-11 juillet 1993*. Passages Paris: Cerf, 1998.

__________. «John Rawls et les alternatives libérales à la laïcité.» *Raisons politiques*. vol. 2, no. 34 (2009), pp. 101-125.

__________. «Principes de justice et principes du libéralisme: La 'Neutralité' de la théorie de John Rawls,» dans: C. Audard et al. *Individu et justice sociale: Autour de Rawls*, François Terré (préf.), Points. Politique 132. Paris: Seuil, 1988.

__________. *Qu'est-ce que le libéralisme: Ethique, politique, société*. Folio. Essais 524. Paris: Gallimard, 2009.

__________. «Utilitarisme et éthique publique: Le Débat avec Rawls.» *Cités*. vol. 2, no. 10 (2002), pp. 49-62.

Berten, André. «Habermas critique Rawls. La position originelle du point de vue de la pragmatique universelle.» Document de travail no. 6 de la Chaire Hoover d'éthique économique, Université catholique de Louvain, Mars 1993.

__________. «John Rawls, Jürgen Habermas et la rationalité des normes.» dans: Jean Ladrière & Philippe Van Parijs (dirs.). *Fondements d'une théorie de la justice: Essais critiques sur la philosophie politique de John Rawls*. Essais philosophiques 10. Louvain-la-Neuve: Éd. de l'Institut supérieur de philosophie, 1984.

Bidet, Jacques. *John Rawls et la théorie de la justice*. Avec la collab. d'Annie Bidet-Mordrel. Actuel Marx confrontation. Paris: Presses universitaires de France, 1995.

Bigirimana, Consolate. «Essai d'analyse philosophique de la désobéissance civile.» *Laval théologique et philosophique*. vol. 61, no. 2 (Juin 2005), pp. 337-344.

Briey, Laurent de. *Le Sens du politique: Essai sur l'humanisme démocratique*. Wavre: Mardaga, 2009.

Chanial, Philippe. «La Démocratie sans territoire? Habermas, Rawls et l'universalisme démocratique.» *Quaderni*. nos. 13-14: *Territoire et communication* (Printemps 1991), pp. 53-66.

Courtois, Stéphane. «Droit et démocratie chez John Rawls et Jürgen Habermas: Fondationnalisme des droits ou démocratie délibérative?.» *Politique et sociétés*. vol. 22, no. 2 (2003), pp. 103-124.

Dumitru, Speranta. «La Raison publique: Une Conception politique et non épistémologique?.» *Archives de philosophie du droit*. vol. 49 (2005), pp. 233-244.

Freeman Samuel (ed.). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2003.

Frydman, Benoît. «Le Calcul rationnel des droits sur le marché de la justice: L'école de l'analyse économique du droit.» dans: Tony Andréani & Menahem Rosen (dirs.). *Structure, système, champ et théorie du sujet: [colloque, 22-23 mars 1996, Université de Paris-X et Université de Paris-VIII]*. L'ouverture philosophique. Paris: L'harmattan, 1997.

_________. «Négociation ou marchandage ? De l'éthique de la discussion au droit de la négociation.» dans: Philippe Gérard et al (dirs.). *Droit négocié, droit imposé?*. Bruxelles: Publications des facultés universitaires Saint-Louis, 1996.

Girard, Charles. «Raison publique rawlsienne et démocratie délibérative: Deux conceptions inconciliables de la légitimité politique?.» *Raisons politiques*. vol. 2, no. 34 (2009), pp. 73-99.

Guillarme, Bertrand. «Rawls, philosophe de l'égalité démocratique,» dans: Alain Renaut (dir). *Histoire de la philosophie politique. T. V, Les philosophies politiques contemporaines*. Avec la collab. de Pierre-Henri Tavoillot & Patrick Savidan. Paris: Calmann-Lévy, 1999.

_________. «Rawls et le libéralisme politique.» *Revue française de sciences politiques*. vol. 46, no. 2 (1996), pp. 321-343.

Haber, Stéphane. «Sur quelques résonances historiques dans la critique habermassienne de Rawls.» *Le Télémaque*. vol. 2, no. 20 (2001), pp. 103-120.

Höffe, Otfried. *L'État et la justice: Les Problèmes éthiques et politiques dans la philosophie anglo-saxonne: John Rawls et Robert Nozick*. B. Schwegler, Philibert Secrétan & Lukas Sosoe (trad.). Histoire des idées et des doctrines. Paris: J. Vrin, 1988.

Kasanda Lumembu, Albert. *John Rawls, les bases philosophiques du libéralisme politique*. Paris; Budapest; Torino: L'Harmattan, 2005.

Kymlicka, Will. *Les Théories de la justice: Une Introduction*. Marc Saint-Upéry (trad.). Paris: La Découverte, 1999.

Leydet, Dominique. «Raison publique, pluralisme et légitimité.» dans: Catherine Audard et al. *Rawls: Politique et métaphysique*. Débats philosophiques. Paris: Presses universitaires de France, 2004.

Manin, Bernard. «Volonté générale ou délibération? Esquisse d'une théorie de la délibération politique.» *Le Débat*. vol. 1, no. 33 (Février 1985), pp. 72-94.

Mbonda, Ernest-Marie. «Justification des droits de l'homme et neutralité métaphysique chez John Rawls.» *Archives de philosophie*. vol. 72, no. 1 (2009), pp. 101-122.

Mestiri, Soumaya. *Rawls. Justice et équité*. Philosophies 203. Paris: Presses universitaires de France, 2009.

Munoz-Dardé, Véronique. *La Justice sociale: Le Libéralisme égalitaire de John Rawls*. Paris: Armand Colin, 2005.

Nootens, Geneviève. «Moralité fondamentale et normes subjectives: La Justification d'un cadre moral commun dans une société libérale.» dans: Bjarne Melkevik & Luc Vigneault (dirs.). *Droits démocratiques et identités*. Dikè. Québec: Les Presses de l'université Laval, 2006.

__________. «La Nature de la complémentarité entre le raisonnable et le rationnel chez Rawls.» *Philosophiques*. vol. 24, no. 1 (Printemps 1997), pp. 25-41.

Nozick, Robert. *Anarchie, état et utopie*. Paris: Presses universitaires de France, 2008.

Okin, Susan Moller. *Justice, gender and the family*. New York: Basic Books, 1989.

Picavet, Emmanuel. «La Doctrine de Rawls et le pluralisme comme modus vivendi.» *Revue internationale de philosophie*. vol. 237, no. 3 (2006), pp. 369-386.

Pogge, Thomas. *John Rawls: His Life and Theory of Justice*. Michelle Kosch (trans.). Oxford: Oxford University Press, 2007.

Reber, Bernard. «Argumenter et délibérer entre éthique et politique.» Archives de philosophie. vol. 74, no. 2: *Vertus et limites de la démocratie délibérative* (Avril-Juin 2011), pp. 289-303.

Ricoeur, Paul. *Lectures I. Autour du politique*. La Couleur des idées. Paris: Seuil, 1991.

Rochlitz, Rainer (coord.). *Habermas: L'Usage public de la raison*. Débats philosophiques. Paris: Presses universitaires de France, 2002.

Rouge-Pullon, Cyrille. *John Rawls: Vie, œuvres, concepts*. Les Grands théoriciens. Paris: Ellipses, 2003.

Ruol, Muriel. «De la neutralisation au recoupement: John Rawls face au défi de la démocratie plurielle.» *Revue philosophique de Louvain*. vol. 98, no. 1 (Février 2000), pp. 47-63.

__________. «Pour une responsabilité citoyenne. Le Concept Rawlsien de 'recoupement' peut-il éclairer l'événement de la marche blanche?.» Cahiers philosophiques: Interfaces. no. 3, Centre Interfaces, Namur, Février 2001.

Sandel, Michael. *Le Libéralisme et les limites de la justice*. Jean-Fabien Spitz (trad.). La Couleur des idées. Paris: Seuil, 1999.

Scanlon, Thomas. «Utilitarianism and Contractualism.» in: Amartya Sen & Bernard Williams (eds.). *Utilitarianism and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

Spitz, Jean-Fabien. «La Justification rationnelle des théories politiques: Le Problème de la justification dans la Théorie de la Justice de John Rawls.» *Hermès, la revue*. vol. 1, no. 1 (1988), pp. 86-109.

مصادر هبرماس

1- المترجمة إلى العربية

القول الفلسفي للحداثة. ترجمة فاطمة الجيوشي. دراسات فلسفية؛ 17. دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1995.

مستقبل الطبيعة الإنسانية: نحو نسالة ليبرالية. ترجمة جورج كتورة، مراجعة أنطوان الهاشم. بيروت: المكتبة الشرقية، 2006.

2- الأجنبية

Après Marx. Jean-René Ladmiral & Marc B. de Launay (trad.). Pluriel 864. Paris: Hachette littératures, 1997.

De l'éthique de la discussion. Marc Hunyadi (trad.). Paris: les Éd. du Cerf, 1992.

«Le Droit et la force. Un traumatisme allemand.» dans: Jürgen Habermas, *Écrits politiques: culture, droit, histoire*, Christian Bouchindhomme & Rainer Rochlitz (trad.). Passages. Paris: les Éd. du Cerf, 1990.

Droit et démocratie entre faits et normes. Rainer Rochlitz & Christian Bouchindhomme (trad.). NRF essais. Paris: Gallimard, 1997.

Droit et morale (Tanner lectures). Rainer Rochlitz & Christian Bouchindhomme (trad.). Traces écrites. Paris: Éd. du Seuil, 1997.

Entre naturalisme et religion: Les Défis de la démocratie. Christian Bouchindhomme & Alexandre Dupeyrix (trad.). NRF essais. Paris: Gallimard, 2008.

L'Espace public: Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise. Marc B. de Launay (trad.). Paris: Payot, 1993.

Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

L'Intégration républicaine: essais de théorie politique. Rainer Rochlitz (trad.). Paris: Fayard, 1998.

Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus. Edition Suhrkamp 623. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.

Logique des sciences sociales et autres essais. Rainer Rochlitz (trad.). Quadrige. Grands textes. Paris: Presses universitaires de France, 2005.

Morale et communication. Christian Bouchindhomme (trad.). Passages. Paris: Cerf, 1983.

«Le Paradoxe de l'Etat de droit démocratique.» Rainer Rochlitz (trad.). *Temps Modernes*. vol. 55, no. 610 (Septembre - Novembre 2000), pp. 76-94.

La Pensée postmétaphysique: Essais philosophiques. Rainer Rochlitz (trad.). Théories. Paris: Armand Colin, 1993.

Raison et légitimité: problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé. Jean Lacoste (trad.). Critique de la politique. Paris: Payot, 1978.

«Reasonable Versus True, or the Morality of Worldviews.» in: *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*, Ciaran Cronin and Pablo De Greif (ed.), Studies in Contemporary German Social Thought. Cambridge: MIT Press, 1998, pp. 75-101.

«Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism.» *Journal of Philosophy*. vol. 92, no. 3 (March 1995), pp. 109-131.

«A Reply.» in: Axel Honneth & Hans Joas. *Communicative Action: Essays on Jurgen Habermas's the Theory of Communicative Action*. Jeremy Gaines & Doris L. Jones (trans.). Cambridge; Oxford: Polity Press, 1991.

Sociologie et théorie du langage: Christian Gauss lectures, 1970-1971. Rainer Rochlitz (trad.). Théories. Paris: Armand Colin, 1995.

«La Souveraineté populaire comme procédure. Un Concept normatif d'espace public.» *Lignes*. no. 7 (Septembre 1989), pp. 29-58.

«Sur le droit et la démocratie. Note pour un débat.» *Le Débat*. vol. 5, no. 97 (Novembre - Décembre 1997), pp. 42-47.

La Technique et la science comme idéologie. Jean-René Ladmiral (trad.). Collection Les Essais 183. Paris: Gallimard, 1973.

Théorie de l'agir communicationnel. T. 1: Rationalité de l'agir et rationalisation de la société. Jean Marc Ferry (trad.). L'Espace du politique. Paris: Fayard, 1987.

Théorie de l'agir communicationnel. T. 2: Pour une critique de la raison fonctionnaliste. Jean-Louis Schlegel (trad.). L'Espace du politique. Paris: Fayard, 1987.

«Trois versions de la démocratie libérale.» *Le Débat*. vol. 3, no. 125 (2003), pp. 122-131.

Vérité et justification. Rainer Rochlitz (trad.). NRF essais. Paris: Gallimard, 2001.

«Ziviler Ungehorsam - Testfall für den demokratischen Rechtsstaat.» in: *Die neue Unübersichtlichkeit*. Frankfurt, Main: Suhrkamp, 1985.

et al. «La Démocratie a-t-elle encore une dimension épistémique? Recherche empirique et théorie normative (2).» Isabelle Aubert & Katia Genel (trad.). *Participations*. vol. 1, no. 5 (2013), pp. 151-175.

3 - مراجع حول هبرماس

Apel, Karl-Otto. «La Relation entre morale, droit et démocratie. La Philosophie du droit de Jürgen Habermas jugée du point de vue d'une pragmatique transcendantale.» Jean-François Kervégan (trad.). *Les Etudes philosophiques*. vol. 1, no. 56 (2001), pp. 67-80.

Blondiaux, Loïc. «La Démocratie participative, sous conditions et malgré tout. Un Plaidoyer paradoxal en faveur de l'innovation démocratique.» *Mouvements*. vol. 2, no. 50 (2007), pp. 118-129.

Bouchindhomme, Christian. *Le Vocabulaire de Habermas*. Vocabulaire de... Paris: Ellipses, 2002.

Celikates, Robin. «La Désobéissance civile: Entre non-violence et violence.» *Rue Descartes*. vol. 1, no. 77 (2013), pp. 35-51.

Challe, Edouard. «Jürgen Habermas et le fondement communicationnel du droit.» *Le Philosophoire*. vol. 3, no. 9 (1999), pp. 175-199.

Chaskiel, Patrick. «Communiquer ou contracter? George H. Mead en dilemme.» *Réseaux*. vols. 5-6, nos. 127-128 (2004), pp. 233-251.

Chennoufi, Ridha. *Habermas*. Bibliothèque des philosophies. Paris: J. Vrin, 2013.

Cortina, Adela. «Éthique de la discussion et fondation ultime de la raison.» dans: Alain Renaut (dir). *Histoire de la philosophie politique. T. V, Les philosophies politiques contemporaines*. Avec la collab. de Pierre-Henri Tavoillot et Patrick Savidan. Paris: Calmann-Lévy, 1999.

Cusset, Yves. *Habermas: l'Espoir de la discussion*. Le bien commun. Paris: Éd. Michalon, 2001.

Deflem, Mathieu. «La Notion de droit dans la théorie de l'agir communicationnel de Jürgen Habermas.» *Déviance et société*. vol. 18, no. 1 (1994), pp. 95-120.

Descombes, Vincent. *Le Raisonnement de l'ours: et autres essais de philosophie pratique*. La Couleur des idées. Paris: Éd. du Seuil, 2007.

Dostie Proulx, Pierre-Luc. *Réalisme et vérité: Le Débat entre Habermas et Rorty*. Ouverture philosophique. Paris: L'Harmattan, 2012.

Dupeyrix, Alexandre. *Habermas: citoyenneté et responsabilité*. Collection Philia. Série Monde. Paris: Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 2012.

Ferry, Jean-Marc. *Philosophie de la communication. T. 2, Justice politique et démocratie procédurale*. Humanités. Paris: Cerf, 1994.

__________. *Valeurs et normes: La Question de l'éthique*. Bruxelles: Éditions de l'université de Bruxelles, 2002.

Finlayson, James Gordon. *Habermas: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press, 2005.

Gérard, Philippe. *Droit et démocratie: réflexions sur la légitimité du droit dans la société démocratique*. Publications des facultés universitaires Saint-Louis. Bruxelles : Facultés universitaires Saint-Louis, 1995.

Guibentif, Pierre. «Et Habermas? Le Droit dans l'œuvre de Jürgen Habermas. Éléments d'orientation.» *Droit et société*. nos. 11-12 (1989), pp. 159-190.

Haber, Stéphane. *Jürgen Habermas, une introduction*. Agora. Une introduction. Paris: Pocket, 2001.

Hassoun, Abdeslam. *Justice et modernité*. La Philosophie en commun. Paris: L'Harmattan, 2013.

Jaffro, Laurent. «Habermas et le sujet de la discussion.» *Cités*. vol. 1, no. 5 (2001), pp. 71-85.

Kortian, Gabris. «Légalité, légitimité et justice: à propos d'une controverse sur la rationalité du droit naturel.» dans: Jacques Poulain (dir), *Qu'est-ce-que la justice?: devant l'autel de l'histoire*. La Philosophie hors de soi. Paris: Presses Universitaires de Vincennes, 1996.

Ladrière, Paul. *Pour une sociologie de l'éthique*. Sociologie d'aujourd'hui. Paris: Presses universitaires de France, 2001.

Lemasson, Laurent. «La Démocratie radicale de Jürgen Habermas: Entre socialisme et anarchie.» *Revue française de science politique*. vol. 58, no. 1 (Février 2008), pp. 39-67.

Leydet, Dominique. «Introduction.» *Philosophiques*. vol. 29, no. 2: *La Démocratie délibérative* (Automne 2002), pp. 175-191.

Martuccelli, Danilo. *Sociologie de la modernité*. Paris: Gallimard, 1999.

Melkevik, Bjarne. *Droit et agir communicationnel: penser avec Habermas*. Paris: Buenos Books International, 2012.

________. «Du contrat à la communication: Habermas critique Rawls.» Philosophique: vol. 24, no. 1 (Printemps 1997), pp. 59-70.

________. *Rawls ou Habermas: Une Question de philosophie du droit*. Quebec: Les Presses de l'Université Laval, 2001.

Mortier, Freddy. «De Piaget à Habermas et Rawls: Les Problèmes de la reconstruction rationnelle du jugement moral chez Kohlberg.» *Philosophica*. vol. 53, no. 1 (1994), pp. 5-37.

Portier, Philippe. «Démocratie et religion. La Contribution de Jürgen Habermas.» *Revue d'éthique et de théologie morale*. vol. 4, no. 277 (2013), pp. 25-47.

Pourtois, Hervé. «Théorie sociale et jugement juridique. A propos de J. Habermas et de Kl. Günther.» dans: *Droit et économie*, [publ. sous la dir. de François Terré], Archives de philosophie du droit 37. Paris: Sirey, 1992, pp. 303-312.

Quéré, Louis. *La Sociologie à l'épreuve de l'herméneutique: essais d'épistémologie des sciences sociales*. Anthropologie du monde occidental. Paris: L'Harmattan, 1999.

Renaut, Alain. «Habermas ou Rawls?.» *Réseaux*. vol 11, no. 60 (1993), pp. 123-136.

Sintomer, Yves. *La Démocratie impossible?: Politique et modernité chez Weber et Habermas*. Armillaire. Paris: Éd. la Découverte, 1999.

المراجع العامة

1 – العربية

أفلاطون. **الجمهورية**. ترجمة حنا خباز. بيروت: دار القلم، [د.ت.].

دى كرسبني، أنطوني وكينيث مينوج. **أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة**. ترجمة ودراسة نصار عبد الله. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1996.

ديلو، ستيفين. **التفكير السياسي: النظرية السياسية والمجتمع المدني**. ترجمة ربيع وهبة، مرجعة علا أبو زيد. المشروع القومي للترجمة 467. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2003.

صليبا، جميل. **المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية: الجزء الأول**. بيروت: دار الكتاب اللبناني؛ مكتبة المدرسة، 1982.

2 - الأجنبية

Aristote. *Éthique à Nicomaque*. Richard Bodeüs (trad.). GF 947. Paris: Flammarion, 2004.

Ayer, Alfred. *Language, Truth and Logic*. Pelican. London, UK: Penguin, 1971.

Bracops, Martine. *Introduction à la pragmatique*. Bruxelles: De boeck, 2006.

Canto-Sperber, Monique. *La Philosophie morale britannique*. Philosophie morale. Paris: Presses universitaires de France, 1994.

__________ (dir.). *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. 3ème éd. Paris: Presses universitaires de France, 2001.

Degler, Carl N. et al. *Histoire des États-Unis: La Pratique de la démocratie*. Michel Deutsch (trad.). Paris: Économica, 1980.

Ferry, Jean-Marc & Justine Lacroix. *La Pensée politique contemporaine*. Bruxelles: Bruylant, 2000.

Foucault, Michel. «Qu'est-ce que les lumières?.» dans: Michel Foucault, *Philosophie: anthologie*, anthologie établie et présentée par Arnold I. Davidson et Frédéric Gros, Folio. Essais 443. Paris: Gallimard, 2004.

Glock, Hans-Johann. *Qu'est-ce que la philosophie analytique?*. Frédéric Nef (trad.). Folio. Essais 549. Paris: Gallimard, 2011.

Godin, Christian. *Dictionnaire de philosophie*. Paris: Fayard; Editions du temps, 2004.

Goyard-Fabre, Simone. *Philosophie critique et raison juridique*. Thémis. Philosophie. Paris: Presses universitaires de France, 2004.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Principes de la philosophie du droit*. André Kaan (trad.). Paris: Gallimard, 1940.

Hobbes, Thomas. *Léviathan ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*. Gérard Mairet (trad.). Folio. Essais 375. Paris: Gallimard, 2000.

Jean, Marco. «Penser la laïcité avec Habermas. Etude critique de la conception Habermassienne des rapports religion-politique.» Thèse présentée comme exigence partielle du doctorat en sciences des religions, Université du Québec, Montréal, Juillet 2001.

Kant, Emmanuel. *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Victor Delbos (trad.). Paris: Delagrave, 1974.

__________. *Métaphysique des mœurs. 1, Doctrine du droit*. Michel Villey (préf.). Alexis Philonenko (trad.). Paris: J. Vrin, 1971.

__________, «Réponse à la question: Qu'est-ce que les lumières?.» Heinz Wismann (trad.). dans: Emmanuel Kant, *Critique de la faulté de juger* (Paris: Gallimard, 1985).

__________. *Théorie et pratique; D'un prétendu droit de mentir par humanité; La fin de toutes choses: et autres textes*. Françoise Proust (introd., trad., notes, bibliogr. et chronologie). GF 689. Paris: Garnier-Flammarion, 1994.

Kohlberg, Lawrence. «Stades de la moralité et moralisation. L'Approche cognitive-développementale.» dans: Laurent Bègue et al., *Psychologie du jugement moral: Textes fondamentaux et concepts*. Psycho sup: Psychologie sociale. Paris: Dunod, 2013.

Leclerc, Arnauld. «La Thèse Habermassienne de l'interrelation entre droits de l'homme et démocratie, Perspectives critiques.» *Klesis - Revue philosophique*. no. 29 (2014), p. 41, sur: https://bit.ly/2C8s26r

Locke, John. *Le Second traité du gouvernement: Essai sur la véritable origine, l'étendue et la fin du gouvernement civil*. Jean-Fabien Spitz avec la collab. de Christian Lazzeri (trad., introd. et notes). Epiméthée. Paris: Presses universitaires de France, 1994.

Mesure, Sylvie & Alain Renaut. *La Guerre des dieux: Essai sur la querelle des valeurs*. Le Collège de philosophie. Paris: B. Grasset, 1996.

__________ & Patrick Savidan (dirs.). *Dictionnaire des sciences humaines*. Paris: Presses universitaires de France, 2006.

Mill, John Stuart. *L'Utilitarisme*. P. L. Lemonnier (trad.). 2ème éd. revue. Paris: Felix Alcan, 1889.

Moessinger, Pierre. *La Psychologie morale*. Que sais-je? 2465. Paris: Presses universitaires de France, 1989.

Pezzillo, Lelia. *Rousseau et le «Contrat social.»* Philosophies 136. Paris: Presses universitaires de France, 2000.

Renaut, Alain & Lukas Sosoe. *Philosophie du droit*. Recherches politiques. Paris: Presses universitaires de France, 1991.

Ricoeur, Paul. *Le Juste*. Philosophie. Paris: Esprit, 1995.

Rousseau, Jean Jacques. *Du Contrat social. Chronologie et introduction par Pierre Burgelin*. Paris: Garnier-Flammarion, 1966.

Tostain, Manuel. *Psychologie, morale et culture: L'évolution de la morale de l'enfance à l'âge adulte*. Vies sociales 16. Grenoble: Presses universitaires de Grenoble, 1999.

Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Gilles Gaston Granger (trad., préambule et notes). Bibliothèque de philosophie. Paris: Gallimard, 1993.

Yamb, Gervais Desiré. «Droits humains et démocratie chez John Rawls, Jürgen Habermas et Fabien Eboussi Boulaga: Contribution à la reconstruction de l'état de droit en Afrique noire.» Thèse de doctorat, Université Nancy 2, Nancy, 21 juin 2008, sur: https://bit.ly/2BEba7l

فهرس عام

-ث-

-ج-

-م-

هذا الكتاب

يرى مفكرون معاصرون أن الواقع التعددي المحايث للمجتمعات المعاصرة يشكل مصدرًا رئيسًا لهشاشة الأنظمة الديمقراطية، ولتآكل مفاهيم المواطنة والولاء، نتيجة فشل كل إتيقا عمومية في تثبيت المجتمعات الديمقراطية، إذ يبدو أن هناك تناقضًا داخليًا بين التعدد أو الاختلاف المتنامي للسياق الاجتماعي والتجانس الثقافي للسير الحسن للديمقراطية التمثيلية. تحاول الفلسفة السياسية التفكير في إتيقا عمومية يمكنها التعامل بشكل منصف مع المتغيرات الاجتماعية المعاصرة، وتلافي المشكلات التي تطرحها هذه المتغيرات. أبرز النظريات السياسية المعاصرة التي اقترحت إتيقا عمومية ناجعة كهذه: النظرية الليبرالية التعاقدية كما تجسدت حصرًا في أعمال جون رولز، والنظرية التداولية القائمة على أسس فلسفة التواصل وإتيقا الحوار كما يعرضها يورغن هبرماس.

يسلّط هذا الكتاب الضوء على هذين الأنموذجين من الإتيقا العمومية، المقترحين بوصفهما مشروعي شرعنة سياسية للمسار الديمقراطي، مركزًا على إبراز أوجه اختلافهما وتشابههما، مفترضًا أن الخلاف الظاهر بينهما يُخفي في العمق تداخلًا وتشابهًا كبيرين، حيث يمكن القول إنهما أنموذج واحد صيغ بطريقتين مختلفتين، نتيجة تباين البيئتين اللتين وُضعتا فيهما، واختلاف مرجعيتيهما التاريخية والثقافية.

عبد العزيز ركح

باحث جزائري مهتم بموضوعات فلسفة القانون والسياسة وقضايا الأخلاق، حائز شهادة دكتوراه في الفلسفة العامة من جامعة العقيد الحاج لخضر في باتنة بالجزائر. يعمل أستاذًا للفلسفة السياسية في جامعة سطيف الثانية في الجزائر، وهو عضوٌ في مخبر حوار الحضارات والعولمة في جامعة العقيد الحاج لخضر. نشر العديد من المقالات والبحوث الفلسفية في منشورات عربية محكمة. صدر له كتاب **ما بعد الدولة - الأمة عند يورغن هابرماس**.



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات

Arab Center for Research & Policy Studies

السعر: 12 دولارًا

ISBN 978-614-445-275-2

9 786144 452752